

مجلة الفكر والفن المعاصر

لقلعة

العدد (١٢٣) فبراير ١٩٩٣

المواجحات تأسيس الدولة الإسلامية
الفصول والغايات اكتشاف أمريكا
المراجعات أزمة المسرح والديمقراطية
الإيقاعات والمرأة والكتابة شهادتان
المكاهرات من قتل فرح فودة ؟



الخلافا الاول

لوحة للفنان

الاسباني

خوان ميرو

صحيفة



مجلة المسار والشرق والصحافة

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر . الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب

العدد (١٢٣) فبراير ١٩٩٣

الرقم في مصر : جنية واحد .

الرقم في الخارج :

الكويت ٧٥٠ فلسا - قطر ١٠ ريالات - البحرين ١٠٠٠ فلس - سوريا ٦٠ ليرة -
لبنان ٢٠٠٠ ليرة - الأردن ٧٥٠ فلسا - السعودية ١٠ ريال - السودان ٢٢٥ ق -
تونس ٢٢٥٠ مليم - الجزائر ١٤ دينار - المغرب ٣٠ درهم - اليمن ٥٠ ريال -
ليبيا ٨٠ دينار - الإمارات ١٠ درهم - سلطنة عمان ١٠٠٠ بيزه - غزة والضفة
والفلس ١٢٥ سنت - لندن ٢٠٠ بنس - الولايات المتحدة ١٠٠ دولار .

الإشتراكات في مصر :

عن سنة (١٢ عددا) ١٢ جنيها مصريا شاملا البريد .

الإشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددا] :

- البلاد العربية : الفرد ٢٠ دولاراً ، هيئت ٣٤٧ دولاراً شاملة مصاريف البريد .
- أمريكا وأوروبا : الفرد ٣٢ دولاراً ، هيئت ٤٦٧ دولاراً شاملة مصاريف البريد .

العنوان : مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة ١١١٧ كوينش

النيل - فاكس 754213 . ت / ٧٤٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا للمجلة ، وتعتبر عن آراء أصحابها ولا ترد في حالة عدم النشر . المراسلات باسم رئيس التحرير

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شكري

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفني

حلمى التمنى

السكرتارية الفنية

التحرير

مهدي محمد مصطفى

الطبعة

صبرى عبد الواحد

مادلين أيوب قسرج

المحررون

فتحى عبد الله

السماح عبد الله

أحمد سلطان

المراجعات	١٥
الفصول والغايات	٦٢
المراجعات	١٢٩
الإيقاعات والروائح	١٧٥
المحاورات	١٩٢
الاشعارات والتنبیحات	٢٠٩

قا من بين مئات الرسائل التي تصلنا اخترنا هذه الرسالة التي « تختلف » مع بعض ما نشر في « القاهرة » لأنها من المؤشرات على الوضع الحالي في أحد أهم معاليل الثقافة ، المؤسسة التعليمية . وما هو النص الكامل للرسالة :

السلام عليكم

طالعت مقالات ثلاثة في العدد (١٢١) من مجلة « القاهرة » لكل من : محمد أحمد خلف الله ومحمد سعيد العشماوي وخليف عبد الكريم وهم فرسان الفكر الإلهادي في مصر بالرغم من ادعائهم خلاف ذلك سمومهم وغيرتهم على الإسلام بغية إعطاء ما يقولون جاذبية ظناً منهم يمكن خداع القارئ المصري . وصدق الله العظيم إذ يقول في محكم التنزيل في هؤلاء وأمثالهم من سمح لهم زمن الردى المؤقت في مصر أن يكتبوا ويشربوا . أقول قال تعالى فيهم « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون * في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » من سورة البقرة .

أرايت كيف يبنها الله - سبحانه وتعالى - من أمثال هؤلاء . ونحن كمسلمين نعرف من خلال تاريخنا المجيد أن لكل عصر من عصورنا سيظهر فيه مسيئة ويظهر فيه أبو لهب ويظهر فيه أبو جهل كما أنه لا يخلو منه أبر بكر وعمر وبخال - رضي الله عنهم - وهذا الذي يعطى للإسلام البقاء والخلود كما يجر عليه حقد الحاقدين ويكد الكاذبين .

أو لم يروا ماذا فعل من قبلهم أمثال

سلامة موسى وطه حسين وعلى عبد الرازق وجورج زيدان ولطفي السيد .. فعلوا أكثر مما يفعلون فساتوا كما تموت البعير والإسلام في مصر كما هو بل ويشند يوماً بعد يوم .

أقول لك ولهم اكتبوا واكتبوا واكتبوا ما يخلوكم ويحولن يسخرنكم فليس كلمة الفصل لكم إنما الفصل للذي يعايش الناس وجهاً لوجه ويكفي مثلاً لذلك أنني حذرت الطلاب الذين يدرسون في المدرسة التي أعمل بها وعن طريق الإذاعة الدراسية عن قراءة مجلتكم وإن كان لابد فليقرأوها بحذر .

فليس الإسلام الذي يعرفه الناس هنا هو الإسلام المعروض في الإعلام المصري والكل هنا يعرف ذلك تماماً وليس أدل على ذلك هو عزلة الناس عن الدولة وعزل الناس لآل السلطة بالابتعاد عنهم . وليلانسف تلك حقيقة يعرفها رجال C.I.A ولا تعرفونها أنتم يا أصحاب المال .

والسلام عليكم
محمد علي إبراهيم : مدرس أول مواد اجتماعية - أسوان .

ننشر هذه الرسالة عملاً بحرية النشر ، ولنا عليها عدة ملاحظات :

(١) اتهام الاساتذة المذكورين في الرسالة ، هو نوع من « التكفير » الذي يرفضه الإسلام رفضاً قاطعاً ، خاصة أن الكتاب الثلاثة المقصودين من المفكرين المسلمين الذين لم يظعن أحد في إيمانهم ، وتشهد لهم نصوصهم المعلنة بهذا الإيمان . ولكن صاحب الرسالة يحرمهم من حق الاجتهاد ولولا الاجتهاد ما تعددت المذاهب الإسلامية ولما اختلف الفقهاء .

(٢) ليس صحيحاً أن « الإسلام » كما

يفهمه القارئ صاحب الرسالة ممنوع في أجهزة الإعلام ، فهناك البرامج المتعددة في الإذاعة والتلفزيون يقوم بإعدادها وتنفيذها جبهة من كبار العلماء بدءاً من الشيخ الشعراوي . وهناك الصحف والمجلات الإسلامية تجرودة الشعب وجريدة النور ولواء الإسلام ومنبر الإسلام والمسلم المعاصر وغيرها ، إضافة إلى آلاف الكتب والمطبوعات التي تملأ المكتبات .

(٣) ليس من حق المعلم أن يمنح تلاميذه من القراءة والمعرفة ، إنما كان اتجاه هذه المعرفة . بل إن المعلم لا يكون معلماً إلا إذا حرص طلابه على المزيد من القراءة والاطلاع والمعرفة . وهو في المدرسة أو المعهد أو الجامعة لا يلتقيهم معتقداته الشخصية ، بل يدرّبهم على العلم « ولو كان في الصين » . ولم يكن العلم الصيني الذي يشير إليه الحديث الشريف إلا المعرفة الإنسانية مهما كان مصدرها . لذلك فالمعلم يخون رسالته الأولى والأساسية حين يغلق على عقول تلاميذه ويحتفظ بالمفتاح في جيبه .

(٤) إن المدرسة التي يقوم بالتعليم فيها هذا « المعلم » هي إحدى مؤسسات الدولة ، فإذا كان هذا هو رايه في الدولة ، فلماذا يسمح لنفسه بالعمل فيها ؟ أم أنه أحد نماذج « الاختراق » حيث يتسلل البعض إلى مواقع تتيح لهم السيطرة على عقول النشء من المنبع ؟

(٥) إننا مع ذلك ، نشترنا رسالتك في صدر العدد ، لأننا لا نخشى الرأي الآخر ونحترم تعددية الفكر . وبإلى لك ، أنت وأمثالك لا تقلّدون محاكم التفتيش في العصور الوسطى الأوروبية حين كانت الكنيسة الكاثوليكية تفتتح صدور المؤمنين بحثاً عن إيمانهم .

ثقافة واحدة

— ١ —

فا ليس قرار اتحاد الكتّاب العرب الأخير باستمرار تجميد عضوية مصر إلاّ مظهرًا خارجيًا لما هو أعمق وأدح ، فهناك نوع من التجنّب المتبادل بين بعض المثقفين العرب والمثقفين المصريين ، هناك ربط متعسف بين التقلبات السياسية للأنظمة ، والموقف الثقافى من الشعوب . تطفو على السطح بين الصين والآخر اتهامات وتنظيرات متبادلة ، لا أساس لها من الخبرة أو التشقى أو العنصرية القطرية ، وإنما أساسها البعيد هناك فى حالة « السبيلة » التى يشهدها العالم كله ، وبلادنا جزء منه تتأثر به وتؤثر فيه .

نعم هناك كتابات عربية وأوضاع عربية تسيء إلى مصر والمصريين . ولكن هناك كتابات مصرية كذلك وتصرفات مصرية تسيء إلى مصر والعرب جميعاً . والغائب عن الأطراف كافه هو الانتماء الحقيقى إلى الأمة العربية والحضارة العربية والثقافة العربية ، لو أن هذا الانتماء فرض نفسه لكان الإحساس الطبعى فى أى قطر عربى هو

أن نجيب محفوظ أو يوسف إدريس أو أبو الهول أو أم كلثوم أو النيل ، يخصه كما يخص مصر . ولو أن هذا الانتماء فرض نفسه لكان الإحساس الطبعى فى مصر أن يدوى الجبل والجواهرى ، وجبران خليل جبران ، وإبى القاسم الشابى ، وحنا مينه ، وغسان كنفانى وعبد الرحمن منيف ، وجبرا إبراهيم جبرا ، ومحمود درويش ، وسعدى يوسف ، وأدونيس ، كلهم وغيرهم يخصون الثقافة المصرية كما يخصون الثقافة العربية فى كل مكان . ولذلك لا يصبح الكلام عن أحمد شوقى أو صلاح عبد الصبور شأنًا مصريًا خالصاً ، بل للقارئ العربى وللناقد العربى فى أى مكان أن ينقد محمد عبد الوهاب كما يشاء وأن « يكره » عبد الحليم حافظ إذا أراد . هذا يحدث بين المصريين أنفسهم فى المدينة الواحدة . ويمكن اختصار النكتة المصرية بأن نصفها يسخر من الحكام ونصفها الآخر يسخر من « الصعابدة » أبناء الوجه القبلى من مصر ذاتها .

لماذا انتهينا إذن إلى زمان تنصيد فيه

سخرية بعضنا ببعض وكأنها من المحرمات ؟ ولماذا تكبر الحكاية فيصبح الغمز من فنان مغربى إهانة للمغرب واللمز من اسم مصرى مؤامرة ضد مصر ، والتندر من حادث تونسى زراية بتونس ، والسخرية من لاعب كرة لبنانى جنابة على لبنان ، وهكذا وهكذا . هل يمكن أن يكون فى ردود الفعل هذه أى انتماء عربى ثقافى أو حضارى أو قومى . أم أن هذه الظاهرة دلائل موجه على ضعف الانتماء أو ما ندعيه من انتماء « الأمة العربية » ؟

ألا تعنى هذه الظاهرة أيضاً أننا نتكلم كثيراً عن التعددية ، ولكننا فى الواقع خصوم الداء للتعدد والتنوع ؟ حتى فى الأحداث الكبرى كحرب الخليج رفض بعضنا أن تكون هناك مظاهرات ضد الحرب ، ورفض المتظاهرون الرأى الآخر ، بل الآراء الأخرى . واشترك الفريقان فى تصور أن المواقف لا يجب أن تخرج من أحد احتماليين أبيض وأسود . ويسارع الجميع إلى إدانة الجميع

وهنا توجه الملاحظة الثالثة ، وهى ارتباط أغلب المواقف برأى السلطة

أم ثقافات متحدة ؟

ولابد من التذكير بالأحوال التي كنا عليها في الماضي القريب . كان المثقفون السوريون واللبنانيون هم الذين اختاروا مصر وطناً ومبناً منذ قرن . بعضهم اختار أوروبا والأمريكتين كجبران خليل جبران وأعضاء الرابطة العلمية . ولكن الذين اختاروا مصر أقاموا صرحاً عظيماً للنهضة العربية الحديثة ، بتفاعلهم الحر مع الثقافة العربية .

والإسلامية والغربية انطلاقاً من أرض مصر وبين أحضان قضايها ومومها وبرفقة روادها وثوارها . هكذا تأسست القلاع الفكرية والفنية الكبرى للمسرح والسينما والصحافة والنشر ، ومن الصعب إحصاء الأسماء التي أقبلت من المشرق العربي ولكن الرموز الواضحة هي شبلى شميل وفرج انطون ويسقوب وفؤاد صروف وإميل وشكري وجورجي زيدان ونقولا حداد ، وأسعد داغر وشفيق ونجيب مرقى وانطون الجميل وجبرائيل وبشارة تقلا وإبراهيم المصري .

وهؤلاء هم الذين أسسوا « المقطف » و« الجامعة » ودار الهلال التي أصدرت كتباً وروايات ، ومجلة الهلال و« الاثنين

السياسية الحاكمة . عندما يختلف نظام عربي مع نظام آخر يتوجه المثقفون وأحياناً قطاعات من الشعب إلى سب الشعب الآخر وثقافته وتاريخه . ويصل الأمر غالباً إلى حد القطيعة . وإذا تصادف أن بعضاً من أبناء أحد الأقطار الفقيرة يعمل في بلد غني ، فإن هؤلاء العاملين يلقون معاملة سيئة بشعة ، بينما يهنا الأجانب من « الخواجات » بمعاملة كريمة أقصى درجات الكرم .

وليس من داع لذكر الأمثلة ، فهي أكثر من أن تحصى ، ولا فضل فيها لعربي على عربي ، الجميع سواء في اتخاذ ردود الفعل السلبية من بعضهم البعض وقد زادت هذه « الأمثلة » في الآونة الأخيرة على صعيد الثقافة والمثقفين . وهي مفارقة مؤسفة ، لأن الثقافة تقتض شيوخ القيم المتعددة ، ولأن المثقفين يفترض بهم أن يكونوا الطلائع المؤمنة والمبشرة بهذه القيم . ولكن الذي حدث ويحدث هو أن المثقفين يسبقون غيرهم في التدهور بحالة « الانتماء » العربي وبمخاصمة التعددية وبالالتبعية الفورية لمواقف السلطة في بلادهم .



نحت للفنان محمد أبو القاسم

بدايات

والدنيا «والمصور» ودار «الأهرام» والمقطم» ودار المعارف. هذه كلها قلاع رائدة للثقافة والمعرفة والعلم، ما زال أغلبها باقيا حتى الآن. وكان جورجي زيدان على سبيل المثال هو صاحب المسلسل الروائي عن تاريخ الإسلام وصاحب الكتاب العظيم «تاريخ آداب اللغة العربية» والكتاب السذي لا ينسى «مشاهير المشرق» أما إسهامات المناير الأخرى في الأجيال المصرية والعربية المتعاقبة فإنه لا يقع تحت حصر. كان التفاعل بين المثقفين اللبنانيين والسوريين والمصريين مدخلا إلى التفاعل بين المثقفين العرب جميعاً حيث كانت مطبوعات الهلال ودار المعارف والمقتطف تصل إلى معظم البلاد العربية وهي تحت الاحتلال. وكان أدباء ومفكرو هذه البلاد يرسلون إنتاجهم الثقافي إلى الدوريات المصرية بانتظام، بالرغم من أن وسائل الاتصال بين العواصم العربية كانت بدائية. ولكن التفاعل والتواصل أثمر تقاليد رفيعة، من بينها إطلاع القراء والأدباء العرب على حقائق الأوضاع الثقافية في كل قطر، ومن بينها إدارة الحوار الخصب بين مختلف التيارات والاتجاهات. وكان من الممكن أن تقرأ كاتباً مصرياً يتفق في الرأي مع كاتب من الشام ويختصم في الوقت نفسه مع كاتب مصري آخر. ولم تكن الدعوة العربية أكثر من دعوة بين بقية الدعوات، ليس لها الوزن العملي في ظل

الاستعمار. ولكن الثقافة قامت بدور فعال في ربط العرب ببعضهم ببعض. ولما كانت تنشب معركة بين جيشين من قطرين مختلفين لم يكن هناك من ينتقل بها من مستواها الأدبي والفكري إلى مستوى النعرات الإقليمية.

وكان هذا المناخ هو الأب الشرعي لظهور مجلة أدبية مصرية تصل ما بين المحيط والخليج هي مجلة «الرسالة» كانت تربط القارئ والكاتب العربي في المشرق بالقارئ والكاتب العربي في المغرب، وهكذا أصبحت مجلة «الأدب» اللبنانية في الزمن الناصري منبراً عربياً يحمل إبداعات الأقطار المختلفة ويصل بين الجميع في حيوية متدفقة. وتحولت بيروت العظيمة إلى «منبر» وليس إلى مطبعة كما يتصور البعض. منبر ينحاز إلى الجديد ويحوى المجددين، سواء بصحافتها وناشريها أو باتحاد الكتاب فيها. كانت منبرا عربيا لا يفرق بين الأقطار أو الأديان أو الأجيال أو الاتجاهات والأفكار. وكانت مصر في ذلك الوقت نفسه بيتاً للكتاب العرب الذين تركوا أقطارهم الأصلية لأسباب سياسية، وكانت الخمسينيات والستينيات في مصر من أكثر العهود الثقافية ازدهاراً، وتميزت كما هو معروف بالتوجه العربي الذي وصل في إحدى المراحل إلى حد الوحدة مع سورية، ومساندة الثورات العربية في الجزائر واليمن والعراق. ولم تنفصل المجلات الكبرى حينذاك مثل

«الطلبة» و«الكاتب» و«المجلة» و«الفكر المعاصر» عن هذا التوجه بجذوره التقليدية في الثقافة المصرية، فكانت منابر الهموم العربية المشتركة والكتابات العربية المتحاربة حول هذه الهموم.

وفي أزمته متقاربة كانت عواصم عربية أخرى كدمشق وبغداد تؤسس من المجلات وإدارات النشر ما يستوعب الإنتاج الثقافي الوطني ويرحب بالإنتاج العربي من كل مكان. وهكذا انتشرت الأسماء العربية جنباً إلى جنب دون حساسيات إقليمية مزيلة ولم تكن نسمع حينذاك لماذا يتهم الناقد المصري على الكاتب العراقي أو لماذا ينحاز الشاعر اللبناني ضد زميله السوري.

كان الشعراء العرب في وقت من الأوقات يأتون إلى مصر لمبايعة أحمد شوقي أميراً لهم، وكان أبو القاسم الشابي ينشر في «أبولو» فيعلق أحد كبار المصريين بأن الشاعر التونسي يحمل «إنجيل التجديد». نعم، إلى هذا الحد. وكان النقاد المصريون يكتبون عن بدر شاكر السياب ونازك الملائكة أكثر كثيراً مما يكتبون عن عبد الرحمن الشرقاوي أو صلاح عبد الصبور. كانوا ومازالوا يكتبون عن منيف وجبرا والماعوط والكتفاني ودرويش والطيب صالح وغادة النعمان وسعد الله ونوس والبياتي

وجمال أبو حمدان وممدوح مروان ويوسف جيشي الأثري ومحمد براده والعروى والخطيبى ومبارك ربيع وأدريس الخورى ومحمد زفزاف والطاهر وطاروين هندوقة وعشرات عشرات غيرهم من تونس وليبيا والسودان والخليج أكثر كثيراً مما كتبه النقاد والباحثون في هذه الأقطار عن أدب بلادهم وثقافتها .

وهناك في أى بلد من لا يعرفون هذا الأديب أو ذاك المفكر من أهل البلد . وهو أمر طبيعى لا يخصنا وحدنا ، ففي استطلاع فرنسى آخر هناك ٣٢ في المائة من الفرنسيين لا يفرقون بين فولتير ومولير و ١٥ في المائة لا يعرفون سارتر و ٢٧ في المائة لم يسمعوا باسم البير كامى . ليس هذا عيباً ، ولا يستحق من أحد التندر بأن مصرى لم يعرف عمر أبو ريشة أو أنه لا يعرف أين تقع اللاذقية على الخريطة . ربما كان هناك سوريون يشاركون ذلك المصرى عدم معرفته بالشعر أو الجغرافيا . وفى بلد عربى سألت سائفاً عربياً شاباً : هل تعرف جمال عبد الناصر أجابنى : لا من يكون ؟ ولكنى أعرف عبد الحليم حافظ وأم كلثوم ، ولا يجوز أن أحكم على هذا البلد العربى حكماً قاسياً مجرد أن سائفاً من مواليد ١٩٦٨ لم يسمع بجسمال عبد الناصر ولكن أحدهم من بلد خليجى سأل زوجته المصرية في الطائرة : أين نحن الآن أجابت : فوق

السودان . وكانوا بالطبع فوق لبنان . ولكن المواطن الخليجى كتب هذه « الطرفة » في إحدى المجلات ناسياً أنه هو الذى اختار هذه الزوجة بالمواصفات التى جعلها لا تدرك وهى في طريقها من القاهرة أنها لن تصادف السودان .

غير أن المشكلة لا تكمن في طرائف فردية ، وإنما في أن الحساسية القطرية أضحت مرضاً ، وإن قطاعاً من المثقفين العرب قد أصيبوا به فيعتقد بعضهم - إذا كان مصرياً على سبيل المثال - أن العناية الإلهية قد اختارته لتمثيل مصر فإذا سخر منه أحد فهى سخريه من مصر ذاتها . أو يعتقد هذا البعض أن « أم الدنيا » قدس الأقداس فلا يس . وكلها عقائد مزورة ، لأن مصر كأي بلد في الدنيا تقبل النقد وتשמعها كبقية الشعوب فيه الصالح والطالح ولكن هناك بالمقابل من يظن أن هزيمة ١٩٦٧ أو مواقف السادات من العرب بعد حرب أكتوبر ، يستحق عليها الشعب المصرى العقاب . وإذا اتخذ المثقفون المصريون موقفاً مختلفاً في حرب الخليج ، فالثقافة المصرية من البداية إلى النهاية هى السبب . وكلها ، هى الأخرى عقائد مزورة فالهزيمة ليست عقاباً للشعب والرأى المختلف لا يدين أية ثقافة . لماذا إذن وصلت الحساسية المتبادلة إلى حدود الخطر ؟

هناك أولا الحروب التى استعقرت

الخمسـة عشر عاماً الأخيرة على وجه التقريب : الحرب الأهلية اللبنانية ، حرب الخليج الأولى ، حرب الخليج الثانية . تسببت هذه الحروب في تفتيت العرب إلى أصولهم العرقية والدينية والمذهبية على حساب الانتماء القومى العربى .

وهناك ثانياً الثروة النفطية التى فتحت آفاقاً واسعة للعمل في أقطار هذه الثروة وخارجها في أوروبا ، وبخاصة الجامعات والصحافة والنشر ومراكز الأبحاث بالنسبة للمثقفين ومجالات التعمير والخدمات - الصحة والتعليم - بالنسبة لغيرهم .

وهناك ثالثاً غياب الحد الأدنى من المشروع القومى بمؤيديه ومعارضيه ، فقد تسبب هذا الغياب سواء بانكسار فكرة الوحدة العربية وانتكاسة النهضة الاجتماعية أو بتراجع قضية فلسطين في الشتات الفكرى والروحى والمعنوى . كما تسبب ذلك في غياب المصطلح القادر على إيجاد المساحة المشتركة للعقل العربى والوجدان العربى .

وتصنيف هذه الأسباب الثلاثة هو عمل إجرائى ، ولكن التداخل بينها جميعاً كان وأردأ طول الوقت ومن نتيجة ذلك كانت الحاجز الحقيقية بين الأفكار العربية على الصعيد الثقافى أعلى من كانت عليه في ظل الاستعمار . ومن ثم لم تعد هناك مجلة الثقافية المعروفة من القراء والكُتّاب من المحيط إلى الخليج ، بينما كانت هناك مجالات

بدايات

الجديدة لم تعد تطبع في مصر ولكنها تأتي من الخارج متخذة شكل اقتحام ثقافي غامض وغريب ، لأن معظمهم لا يستطيعون شراء هذه المطبوعات بأسعارها المرتفعة مما يزيد الهوة اتساعا ويضعف تأثير القاهرة الثقافي ، في ظل هذه الملاحظات هل يمكن القول أن مصر بدأت تنسحب ثقافيا ؟ وهل هذا الانسحاب هو نتيجة ضعف العطاء الثقافي المصري أم لقوة وعمق الثقافة المغاربية مع بعض الروافد الشرقية الأخرى ؟ وهل يمكن اعتباره تحولا لمركز ثقافي جديد أم أنه بداية لسقوط المراكز الثقافية أصلا ؟ ثم هل هذا الانسحاب إيجابي على الثقافة العربية أم تشويه جوانب سليمة ؟ شاكرين لكم تجاوبكم الكريم .

هذه هي الرسالة . وقد اعتذرت عن عدم ردّي عليها ، وطلعت أن بعضا من زملائي سبقوني إلى الاعتذار دون تنسيق بيننا . لماذا ؟

لأن « مضمّن » الرسالة ليس سؤالاً ، بل جواباً يحمل في ثناياه كافة علامات المازق الذي يحاصر علاقات المثقفين العرب . وهو الأمر الذي يدفع بهم إلى التشنج في رصد الظواهر والحكم عليها . وعلى سبيل المثال ، هناك نهضة لا غش فيها للإنتاج الثقافي المصري على صعيد الإبداعات الفردية في الأدب والعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية . وهناك نكسة حقيقية في

المجتمعات العربية : شروط القمع والتجزئة والانفتاح الاستهلاكي المجنون ؟

هل يمكنه امتلاك المصادقية في الفكر والسلوك بحيث لا يفقد القدرة على « تعليم » الناس و« قيادتهم » ؟

ثم ، هل نحن مدعوون للتسليم والاستسلام لمجرد أننا بلا « مشروع قومي » يستقطب الطاقات ، ولجرد أن قضية فلسطين لم تصل بعد ؟ أم أن المثقف بالرغم من مناح التفتت ومركبات النقص وأوهام التفوق والتعصب ، هو المدعو لمقاومة الطوفان حتى إذا لم يملك من سفينة نوح سوى الذكري .

٢ -

في محاولة الجواب وصلقتي من إحدى المجلات العربية مؤخرًا رسالة هذا نصها الحرفي :

« في السنوات الأخيرة بدأت القاهرة تفقد وهجها الثقافي وبرزت فعالية مثقفين عرب آخرين خصوصًا من المغرب العربي الذي بدأ يهيمن بشكل كبير على الساحة الثقافية العربية ، ويحدد بعض توجهاتها ، ويفرض مصطلحاتها ، بما يحمله من طروحات جديدة ومتميزة ، لم يعهدها المثقفون المشاركة إلا على نطاق فردي ويواجه المثقفون المصريون ، خاصة الشباب منهم حرجًا من نوع آخر ، وهو أن معظم الإصدارات

عديدة تصدر عن وزارات الثقافة والإعلام واتحادات الكتاب وروابط الأدباء لا تستطيع القفز على الأسوار العالية فهي مجلات محلية مهما بلغت من نوايا « عربية » حسنة .

ومن النتائج أيضًا هو أن الكعكة النفطية قد عانت في العقد الأخير من تواضع حجمها بحيث أن التفاهت على جزء منها أصبح يعرض أصحابه لمنافسات غير كريمة وغير شريفة . وأمسى الترشاق بالأكاذيب والادعاءات والتسابق المثير للفرق من السلوكيات الشائنة بين الكبار والصغار على السواء .

وكانت هناك نتيجة النتائج ، وأقصد بها ذبوع الأفكار شبه العنصرية عن الأفكار والشعوب والثقافات . وقد اكتسبت هذه الأفكار بمزاحمة الإذانات الجانبية والشائعات المبتذلة والممارك السوفمية المزورة . وهكذا أصبحت الممارك الحقيقية فلم تصنع عن نفسها ويات « الشجاعة » هي الشتم المتبادلة والنميمة التي تبلغ من الأسفاف حدًا غير مألوف .

كيف السبيل إلى وقف هذا الشلال الأسود ؟ كيف ينقذ المثقفون العرب أنفسهم من الفرق في وهاد العنصرية والنظرة الأحادية والتبعية السياسية والنترات القطرية والأوهام النرجسية . هل يستطيع المثقف أن يقفز من فوق الشروط الطاحنة في المجتمع بل

الفنون الجماعية كالسروح والسينما . ولكن هذا أو ذاك لا يعنى نفى النهضة فى اقطار أخرى ولا نفى النكسة عن غيرها . الثقافة العربية كالأوانى المستطرفة ، كالجتمعات العربية ذاتها . وهو الأمر الذى يحتاج إلى التأمل الهادئ فى بعض الجذور .

— ٣ —

كانت هزيمة ١٩٦٧ نقطة الانطلاق الكبرى فى مراجعات العرب لموقفهم من مصر الناصرية . بلغت الهزيمة حدًا لا يكاد يصدقه أقرب المقربين من النظام المصرى ، كانت قد صدرت من قبل عشرات المؤلفات التى « تشاغب » عبد الناصر ودولته ، بسبب موقفه من الوحدة مع سورية أو من الانفصال ، أو بسبب موقفه من الشيوعيين والديمقراطية ، أو بسبب موقفه من عبد الكريم قاسم أو من ثورة اليمن . ولكن المواطن العربى فى الأغلب الأعم لم يكن يعبر هذه المؤلفات أو المهرجانات الثفان ، لأن مصر الناصرية فرضت نفسها على الجميع فرضاً ، بالانتصار السياسى على العدوان الثلاثى وتأميم قناة السويس وجلاء الإنجليز وبالإصلاح الزراعى وتمصير الشركات والمصارف الأجنبية ومساعدة التمرد العربى أينما كان وحيشاً وقع ضد الاستعمار والأنظمة التابعة له .

كانت هذه « الأفعال » أقوى من كل

« الأقوال » المناهضة للناصرية التى فرضت محبتها على الانتصار كما فرضت احترامها على الخصوم . كانت هناك هيئة للدولة المصرية يخشاها الأعداء ويكرسها الأصدقاء والطفاء وكان المواطن العربى العادى يعتبر « المشاغبات » — إذا التفت إليها — مجرد هوامش بحثية وتعليقات شيوعية وحواش إسلامية على دفتر الثورة القومية الناصرية . كان شعوره نوعاً من « الإيمان » بأن هذه الثورة شريفة وأن برنامجها برنامجه ومشروعها مشروعه ، وأنها لذلك لا يمكن أن تنهزم ، فالحزائم للخونة وحدهم ، والانتصارات للوطنيين والقوميين والثوريين وحدهم وكان هذا الإيمان الذى يعنى اليقين والحتمية والمطلق واللانهاى هو قارب النجاة الذى اصطدم بجبل الهزيمة فى صيف ١٩٦٧ وقاده الموج العاتى إلى الغرق حتى القاع . كانت الهزيمة بحجم المشروع الذى انكسرو بدأت رحلة الشك من الإيمان إلى الكفر .

ولم تغتن الدراسات التى جاوزت ملايين الصفحات والأشرطة المسموعة والمريثة إلى هذا البعد الخطير من أبعاد الهزيمة . لم ينتبه البعض إلى أن ألمانيا هزمت فى الحرب العالمية الثانية ، وكذلك اليابان ، شر الهزائم . ومع ذلك فقد نهض الشعب الإنسانى بنفض غبار النازية ويربط بينها وبين الهزيمة ويحقق الديمقراطية طريقاً إلى

الانتصار الكبير بعودة ألمانيا الموحدة ، وبالوزن الألمانى الملموس فى الصناعة والاقتصاد والثقافة . وقد نهض الشعب اليابانى بنفض غبار الفاشية ويربط بينها وبين الهزيمة ويحقق الديمقراطية طريقاً إلى الانتصار الكبير فى منافسة أقوى القوى القوية العظمى فى عصرنا . لقد شعر البلدان بالهزيمة شعوراً صريحاً ، ولكن ترجمتهما لهذا الشعور كانت الثقة فى النقد والعمل الجاد برهى هذه الثقة لبناء المستقبل لم يستغرق الحزن وقتاً طويلاً ، بالرغم من أن أحد البلدين عرف الدمار الذرى ، أما البلد الآخر فقد عرف إضافة إلى الضراب الشامل التقسيم المتعسف إلى دولتين .

فى بلادنا ما يزال الحزن رابضاً فى أعماق النفس يطفو على سطح الوعى بين الصين والآخر وقد أثبت هذا الحزن العربى المستمر إلى يومنا أن زلزال ١٩٦٧ أصاب « الإيمان » — أغلى ما تمتلك الدوح — فى مقتل . وكان الزعيم قد تجرد فى هذا الإيمان بالأرض التى اتجنبت . هكذا كان الناس فى أرجاء المعمورة العربية ينظرون إلى مصر التى ولدت جمال عبد الناصر . لم تكن مجرد بلد عربى كبير أو عريق . وإنما هى البلد الذى جرى على « التغيير » لمصلحة السيادة الوطنية والاستقلال العربى ولمصلحة الفقراء أينما عاشوا من المحيط إلى الخليج ولمصلحة فلسطين السليبة . ولم تفكر الأغلبية الساحقة

بدايات

ولكن « الإيمان » لا يقيم وزناً لهذه التفاصيل ، ولا الكفر أيضاً . وقد جاء الكفر بحجم الإيمان ، ككراً بمصر ذاتها قبل الكفر بزعيمها وسياستها . وكانت هناك الأوانى المستطرفة التي شاع فيها الكفر بالتساوى ، بدءاً من الذين تمنوا رؤية هذا « اليوم الأسود » إلى الذين أعدوا أنفسهم لورثة الدور المصرى ، وكل طرف بحث عن سلاح ، فقد بات المتهم الوحيد هو مصر الناصرية . الليبراليون ، قالوا إنها غيبية الديمقراطية والإسلاميون قالوا إنه البعد عن الدين ، والمتركسون قالوا إنها الاشتراكية المزيفة ، والقوميون قالوا إنه الارتداد القطرى . وتبرأ الجميع من جثة الهزيمة ، وأصبح القاتل المؤكد لشعب فلسطين والمتحدر العربى ولاهداف الأمة العربية والإسلام هو مصر عموصاً ومصر الناصرية . خصوصاً . وانقلبت المحبة القصوى إلى كراهية عظمى . وكان « المثقفون » جاهزين لإشعال الحرقه .

كانت حركة القوميين العرب على سبيل المثال قد تحولت عقب الهزيمة مباشرة عن الناصرية إلى نوع من الماركسية تعرفنا عليه في التطبيق بعد حوالى عشرين عاماً في جنوب اليمن : حرب القبائل باسم ماركس ولينين وقبل أن يموت جمال عبد الناصر بأسبوع واحد سمع المظاهرات الشقيقة تهتف بسقوطه لأنه قبل قرار مجلس الأمن ٢٤٢ وبعد

وهى العذر الخارجى الذى جاءنا مقتصباً للأرض والحق والإنسان . ولكن المشكلة كانت أن « الإيمان العربى » كان قاطعاً كحد السيف أن صاحب الحق لابد أن ينتصر وأن صاحب المشروع لابد أن ينجح . وبما أن صاحب الحق هو نفسه صاحب المشروع فلا بد أن يظل الخير المطلق الشر وأن يكتسح الأبيض الناصع الأسود . وفي الخامس من يونيو (حزيران) ١٩٦٧ ثبت أن هذا « الإيمان » قد تناسس على أوهام مزممة وأخطأ داخل المؤمنين وخارجهم .

— ٤ —

لم يدرك بخلد هؤلاء المؤمنين أن إيمانهم المغض العيني كان أحد عناصر الهزيمة ، إذ أن التصفيق وانعدام حاسة النقد قد شارك في تعقيب الديمقراطية وإهدار طاقات فكرية وسياسية واقتصادية دون حساب أو رقيب . ولم يدرك هؤلاء المؤمنين أن مصر ليست زعيماً فقط ، ولكنها نظام متعدد الشرائح الاجتماعية والثقافية ، وشعب مختلف القوى والتوازنات . وأن هذا « الداخل المصرى » ليس معزولاً عن الوضع العربى العام بكل تشابكاته وتعقيداته ، والوضع الدولى بكل حساباته ومتغيراته . ليست القضية هى السلاح والقائد والشعار وعدالة الحق ، وإنما هى حركة نظام وشعب وأمة ومجتمع دوى .

من العرب في الديمقراطية التي يلوكلها المثقفون ، واعتبروا الأمر نوعاً من التنمية لتزجية أوقات الفراغ في المقاهى أو السجون . واعتبروا المشاحنات بين بعض الأنظمة ومصر نوعاً من الوقاحة والغيرة وانعدام الوزن ، ولذلك ما أن وقعت الهزيمة حتى فقد الناس وزنهم وطأروا في الدخان الأسود لا يرون سوى الكابوس . لم يربطوا بين الهزيمة وغياب الحريات أو بينها وبين النظام العسكرى أو بينها وبين الشعارات الخادعة حتى ينهضوا بسرعة من ركاب العرنين وأنقاض المرارة للبناء من جديد . لم يحدث ذلك وإنما دخلوا على الفور في غيبوبة الكآبة ونشيط اللوعة على فقدان « الأب » لم تكن جنازة عبد الناصر الأسطورية هى الملايين الستة التي خرجت في مصر قودعه ، وإنما كانت عشرات الملايين خارج مصر باتساع أرض العرب . لم يكن وداعاً لرجل ، بل لحلم تبدد فجأة . وما أن انتهت الجنازة من المحيط إلى الخليج حتى بدأت رحلة الشك من الإيمان إلى الكفر .

كان المشروع الناصرى فارساً للأمل في التحرر من التخلف والفقر والاستغلال . ولم يكن كنانة هتر أو فاشية موسوليني وأمباطور اليابان . هذا هو الفرق الأول بينها وبين الآخرين ، أن « المشروع » كان مشروعاً ولم يكن خطيئة أو من المحرمات . والفرق الثانى أن « إسرائيل » عدو أسبق من الناصرية ،

أكثر من عشرين عاماً كانت المظاهرات تهتف للوفد الفلسطيني العائد من مدريد لأنه يطالب بتطبيق القرار ٢٤٢ .

ولكن الهزيمة في ١٩٦٧ على أية حال ظلت نقطة الانطلاق الكبرى لمراجعة العرب لمواقفهم من مصر مراجعة سلبية شاملة . وبدلاً من القول بأن الهزيمة الناصرية قد أفضت إلى نظام السادات قيل أن انقلاب مايو (أيار) ١٩٧١ ليس أكثر من امتداد للناصرية فمصر واحدة منذ بداية عصرها الحديث إلى يومها الراهن . وكان هذا التحديد الزمني إيذاناً للهجوم السلفي الشامل على « النهضة » في مصر وسورية ولبنان وتونس . كان ازدهار التيار السلفي من ثمار الهزيمة القومية والاشتراكية الناصرية ونظيراتها الأخرى . وقد بدأ هذا التيار هجوماً مضاداً على عدة جبهات من بينها جبهة الفكر العقلاني الذي قاده رواد النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من قرن ونصف القرن . ولأسباب عديدة فقد اتخذ النضوريون اللبنانيون والسوريون مصر قاعدة لتحركهم ومنبراً لأفكارهم . وقد أتاحت لهم مصر فرصة المشاركة والتفاعل مع النهضة المصرية . وكان من نتائج هذا التفاعل أن النهضة كانت في واقع الأمر عربية . ولكن الذين تلقفوا الهزيمة في ١٩٦٧ كأنهم ينتظرونها وروا أن مصر هي السبب إقاموا الحجة على ذلك بأنهم رجعى فأكدوا أن النهضة بدأت فاسدة على أرض مصر ، وأن

النضوريين من لبنان وسورية ومصر كانوا عملاء للأجنبي ، وأن النهضة كانت - بسبب مصر - قطرية ضد العربية ، وبسبب اللبنانيين كانت علمانية ضد الإسلام . كان هذا « التناصيل » قد وأكب المتغيرات المصرية التي زادت تآكلاً وإبهاراً : ها هي حرب ١٩٧٢ تنتهي في خاتمة المطاف بالصلح مع إسرائيل ، وها هي حرب لبنان تنتهي بطرد المقاومة الفلسطينية من بيروت .

ولم يلبثت الكثيرون إلى المتغيرات العميقة التي طرأت خلال العشرين عاماً الماضية وهي عشرين عاماً بلا ناصرية ومنها عشر سنوات بلا مصر التي احتجبت رسمياً عن العرب عقب « قمة القطيعة » في بغداد عام ١٩٧٨ . وماذا جرى إذن بعد أفول شمس الناصرية ، واحتجاب مصر المؤقت ؟

● إنهما ، أولاً حقيقة الثورة النفطية التي ازدهرت بعد حرب ١٩٧٣ . وكان من نتائج هذا الازدهار - على صعيد التنمية الاجتماعية والثقافية ظهور عدد كبير من الجامعات ومراكز البحث العلمي ودور النشر والصحف والمجلات سواء في عواصم الاقطار النفطية أو غير النفطية أو في العواصم الأجنبية . وقد تسببت هذه الظاهرة في اجتذاب طاقات ثقافية وإعلامية ضخمة إلى مواقع العمل الجديدة ، ومن بينها بعض المواقع ذات الطابع الإيديولوجي . ومن

بينها بعض المواقع التي استقبلت مؤسسات جامعة الدول العربية وقد نقلت إدارتها المركزية إلى تونس وكذلك المنظمة العربية للثقافة والعلوم . ومن هذه المؤسسات اتحاد الصحفيين العرب واتحاد الكتاب العرب ومعهد الدراسات العربية المالية واتحاد الجامعات العربية واتحاد المؤرخين العرب ، وغير ذلك من مؤسسات تقاسمتها الدول العربية المختلفة بمساعدة الاقطار العربية .

وقد كان من الطبيعي أن تتضاعف العمالة الفلسطينية والمصرية والسورية واللبنانية واليمنية والتونسية والمغربية في البلاد النفطية ، سواء أكانوا من العمال والموظفين والمقاولين والتجار والأطباء والمهندسين أو كانوا من الصحفيين والكتاب والفنانين وأساتذة الجامعات .

وكان من الطبيعي أن يختار المثقفون مواقعهم في الاقطار الأقرب إلى أفكارهم أو العكس أن تختار هذه الاقطار الأقرب إلى أفكارهم وأضعين في الاعتبار مساحة للتكيف والتأقلم .

وكان من الطبيعي أيضاً أن يتنافس المثقفون المصريون إلى أحد الأنظمة حول الكعكة النفطية إن جاز التعبير وأضعين في الاعتبار أن هذه المنافسة سوف تتخذ أشكالا إيديولوجية وسياسية .

وكان من الطبيعي كذلك أن يقع الاحتكاك الخفيف أو العنيف بين بعض

بدايات

فكانت الطامة الكبرى ، فأصبحت وحدها - شأنها في هزيمة ١٩٦٧ - دون بقية العرب والمسلمين والعالم الشيطان الأكبر .

وبسبب حرب الخليج تناثرت الأحجار على الثقافة المصرية وتلاقت الضربات للمثقفين المصريين . وقد تبين لي شخصيا بالدليل القاطع أن الضاربين بالدف للغة والحارقين البحر للغة انقضوا على المثقفين المصريين دون أن يقرأوا لهم حرفا ودون أن يعرفوا لهم موقفا خلال الحرب . وقد دهش بعضهم حين أعطيت مجلة واحدة فقط قرا فيها عكس ما كان يتوقع . وإذا كانت هزيمة ١٩٦٧ نقطة الانطلاق الكبرى لمراجعات العرب لمواقفهم من مصر مراجعة سلبية ، فإن حرب الخليج بعد أقل قليلا من ربع قرن قد أغلقت الدائرة السوداء على هذه المراجعة المحزنة الصادرة أصلا عن « إيمان بلا ضفاف » وانتهت فعلا إلى الشك بلا حدود .

● إنها ثالثا ، تعاطف المد السفلى - الإرهاب باسم الدين - بدءاً من مصر ذاتها وبعروا بالمشرق في سورية والأردن والأراضي المحتلة وانتهاء بالمغرب في تونس والجزائر ، إضافة إلى السودان البلد الوحيد الذي وصل فيه الإسلام السياسي إلى السلطة في ثياب المسكر وبالرغم من أن مصر قد عانت السويلات ومازالت تعاني من

تخيله منذ عامين فقط . ومع ذلك فهو نفسه أحد مصادر الحملة المستمرة على مصر والمصريين والثقافة المصرية باعتبارها واعتبارهم سبب الهزيمة والصلح مع إسرائيل .

● إنها ثانيا ، حقبة الصروب العربية - العربية ، والعربية الإسلامية .. بدءاً من حرب الصحراء في أقصى المغرب ، إلى حرب الخليج الأولى في أقصى المشرق مروراً بحرب لبنان وحرب الخليج الثانية .

ومصر فعلا لم تنفك مكتوفة الأيدي في هذه الحرب . ووقفت إلى جانب العراق في حربها مع إيران ، بالرغم من أنه لم تكن هناك علاقة رسمية بين القاهرة وبغداد . ولم تكن الوقفة المصرية مجرد مساندة سياسية بل مشاركة بالسلاح والرجال . ومع ذلك فقد عاد بعض هؤلاء الرجال في النعوش قتل بسلاح الأشقاء ؛ إضافة إلى شهداء الحرب . غير أن ذلك لم يمنع الشاعر الراحل شفيق الكمالى - رحمه الله - من وصف الشعب المصرى بعد قعة بغداد الشهيرة بأنه « قطع من غنم » . ووقفت مصر إلى جانب المغرب في صراع الصحراء ، ومع ذلك قال عنها مثقف مغربي في صحيفة « لوموند » الفرنسية إنها « أهرام من ورق » . ووقفت مصر طول الوقت إلى جانب لبنان ، ولكن صحفياً لبنانياً قال « اقطعوا شعرة معاوية بيننا وبينها » ووقفت مصر ضد الغزو العراقي للكويت

هذه الانظمة والمثقفين أو بينها وبين غيرهم من العاملين ، فقد يسلك هذا الاحتكاك طريق الطرد أو طريق القتل . وكان ممن الطيبعى أخيراً ، والمصريون بحكم عددهم هم الظاهرة الأكثر كثافة بشرية والعلاقات مقطوعة بين بلدهم والأقطار التي يعملون فيها ، أن يكونوا هدفاً ميسوراً لمن يشحنون الخيال بوراثة دور مصر أو الذين يبحثون مثلهم عن الرزق . ومن المفارقات في هذا السياق أن شاعراً كنزاًز قباني هو الذى غنى لعبد الناصر أثر حيله « قتلوك يا آخر الأنبياء » ، ثم قال عن شعب مصر بعد قعة بغداد إنه راقصة توزع الشراب على بنى إسرائيل .

والمفارقة الأكبر أنه حين عادت مصر والعرب إلى بعضهما البعض - مؤكداً أن الخلافات السياسية إلى زوال - تضاعفت الشقة بين المثقفين هنا وهناك .

كانت العودة المصرية - العربية إلى سابق عهدها ، دعماً غير مباشر للعصاة المصرية في أقطار النفط ، وتغييراً للخريطة السياسية العربية من شأنه تخفيض الضغط الأيديولوجى عن كامل الذين يعملون في مواقع قريبة من الأيديولوجيا . وقد بلغت هذه الخريطة من التغير حد الوفاق العربى شبه الجساعى حول مستقبل السلام في الشرق الأوسط وهو « وفاق » يستحيل

النهضة . وتتخذ أحيانا أخرى هيئة أخلاقية باتهام مصر والمصريين عن بكرة أبيهم بالفساد . الا تقول ذلك الأعلام ومسلسلاتهم وجرائمهم التى تنتشرها صحافتهم ؟

□ □ □

هذه هى الخلفية الخفية للنتائج الظاهرة على الجانبين ، فأين الحق وأين الباطل وقد تداخلوا بين الاضواء والظلال ؟ ■

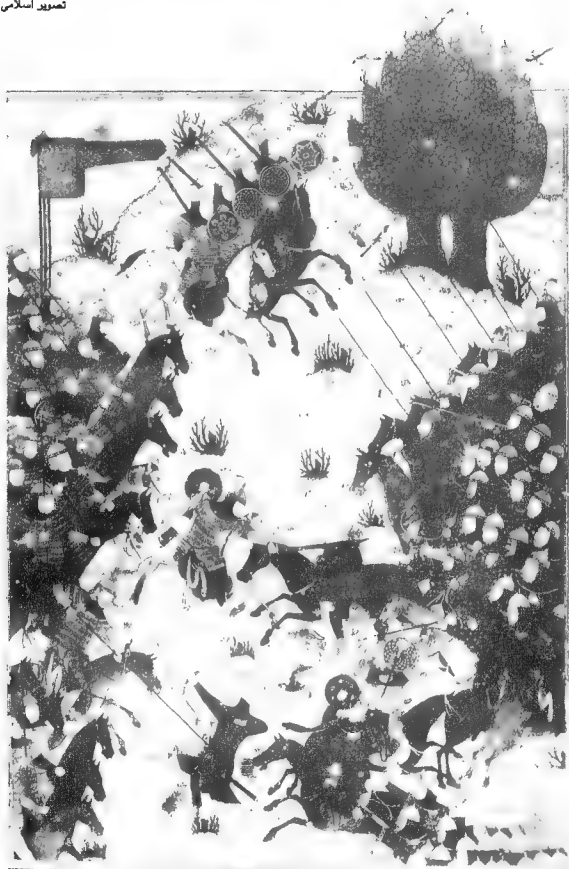
عبد الله

ومن جهة أخرى هناك الهجوم الليبرالى الذى يتهم مصر بتعذيب « سجناء الرأى » من الإسلاميين . ومن جهة ثالثة هناك الإسلاميون العرب وغير العرب ممن يتهمون مصر صراحة بالخروج على الإسلام .

ويشكل هذا العصار حلقة من الكراهية التى تتخذ أحيانا هيئة أكاديمية بالربط بين مصر والتنوير ، والمقصود هو تكفير المصريين ، خاصة إذا أضفنا مشاركة المسيحيين فى ثقافة

الإرهاب باسم الدين ، ولا توفر جهدا فى محاولة إحباط هذا الشر المستطير ، إلا أنها تتلقى مع ذلك هجوما مزدوجا : بعضهم يقول إن مصر أصل البلاء هى التى تصدر هذا الشر إلى العرب ، فالإخوان المسلمون تاريخيا بضاعة مصرية ، والجماعات الإسلامية حاضرا صناعة مصرية . ومن حسن البنا إلى سيد قطب إلى عمر عبد الرحمن ، جميعهم رموز وصنادير مصرية تلهم وتقود العرب الآخرين .





المواجحات

١٦ المرأة البعد المفقود في الخطاب الديني المعاصر ، نصر حامد أبو زيد .

٢٨ التأسيس : الدولة في عصر الرسول ، سيد الحملى .

٥٨ مفهوم القيمة عند جنكليفتش ، وائل غالى .

قراءة في مشكلة الحديث عن المرأة - حريتها أو تعليمها أو مساواتها بالرجل فضلا عن زيتها ومكانتها الإنسانية في المجتمع من منظور النصوص الدينية والفكر الديني . وكشف للخطاب السياسي حول دور المرأة في المجتمع .

المستقبل . وليس كذلك المازوم الذي تسيطر عليه دائما خشية تعقد الأزمة ، فيميل إلى الحلول الجاهزة المجربة سلفا دون أن يدرك أن أزمته تكمن في تلك الحلول المعيبة المجهزة .

وفي مجتمع تعرض لهزيمة فادحة كتركك التي تعرض لها العالم العربي ، عادة ما تطرح كل الأسئلة من جديد بهدف المراجعة ومحاسبة النفس . وانحصرت الإجابات في بؤرة تجمعت فيها كل الخطوط ؛ لا بد من العودة إلى التراث ، ثم تشعبت من هذه البؤرة اتجاهات في التعامل مع التراث . أقوى هذه الاتجاهات اتجاه إحيائى سلفى يرى في التراث - الديننى الإسلامى خاصة - مستودعا للحلول ، وتعبيرا عن « الهوية » الخاصة ، وتجسيدا

« نهضة » وتحول ليكون خطاب « أزمة » ، وبدلا من البحث عن كيفيات النهوض وأليته ، عكف الخطاب على تحليل أسباب « الأزمة » محاولا الوصول إلى « مخرج » منها . وفارق كبير بين حيوية المقبل على النهوض وبين عجز المازوم الذى يحاول البحث عن مخرج من أزمته الخائفة ، والمقبل على النهوض مدرك لغايته لا يخشى المبادرة والمغامرة لإحساسه بالقدرة على مواجهة الآتى ، فالرغبة في التعامل مع

ف في سياق حركة الردة العامة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية - التي ظهرت بواورها في الواقع المصرى خاصة ، وواقع مجتمعات العالم العربى عامة ، عشية هزيمة يونيو/حزيران ١٩٦٧ ، ثم التراجع عن كل المنجزات التي تحققت في التاريخ العربى الحديث والمعاصر . ولعل من أهم مظاهر هذا التراجع . التحول الذى أصاب الخطاب العربى الذى انتقل مثلا من أن يكون خطاب

الموقف المفقد فى الخطاب الدينى المعاصر

نصر حامد أبو زيد



نحت للفنان
كامل جلول

الشعب العامل « إلى صيغة التحالف مع المستغلين الداخلين من قدامى الإقطاعيين وأباطرة الانفتاح المحدثين من جهة ، والتحالف مع قوى الاستعمار والصهيونية ، المناهضة لتقدم الشعوب ، من جهة أخرى .

وإذا كان عبور الجيش المصرى للجانب الآخر من قناة السويس في أكتوبر ١٩٧٣ م - العاشر من رمضان ١٣٩٢ هـ - قد أحدث لدى المواطن العربى عامة ، والمواطن المصرى خاصة ، احساسا هائلا بالخلاص جعله يعيش للحظات عابرة الحلم بالمستقبل الأفضل ، فإن ما تلا ذلك اليوم من أحداث ووقائع كشفت الغطاء عن المستور في توجهات الطبقة الحاكمة أحكم الحصار الفائق لازمة الانفتاح ،

حول رقبة المواطن المصرى - تكررت التجربة حرفيا تقريبا في كثير من البلدان العربية - فارتفعت أسعار السلع الضرورية ، الامر الذى أدى إلى الصدام الهائل فيما عرف بمظاهرات الانتفاضة في يناير ١٩٧٧ . ولقد أصر النظام المصرى آنذاك على أن يخلع عن هذه الانتفاضة الشعبية صفتها الوطنية ويخففها كما خلق المواطن في صيغة « إنتفاضة الحرامية » . وفى نهاية العام نفسه - نوفمبر ١٩٧٧ - انكشف جانب آخر من المستور بمبادرة السلام التى بدأت بزيارة رئيس جمهورية مصر العربية للقدس وانتهت بتوقيع اتفاق « كامب ديفيد » الذى أخرج مصر نهائيا من ساحة الصراع العربى الإسرائيلى . وفتح المجال أمام إسرائيل للعريضة الكاملة في القضاء العربى سواء في ذلك بيروت أو تونس أو بغداد . وهكذا بدأ عصر الشتات العربى بكل ما يمتلئ مفهوم « الشتات » من تشردم وثأفافية وضياح .

لمشروع حضارى متميز هو وجوده الكفيل بالخروج بالأمة من أزمتها الراهنة ، بل وتحقيق نهضتها المأمولة . واتجاه ثان نقيض يرى أن للتراث وجودا ضاربا مسئولا عن بعض جوانب الأزمة الراهنة . ويجد الحل في ضرورة تحليل هذا التراث ويدرس سعيًا لإحداث قطيعة معرفية تحررها منه ومن تأثيراته الضارة . وكان من الطبيعى أن يوجد تيار ثالث ، هو تيار « التجديد » ، وهو تيار تلقى وإن كان يحاول أن يضىء على نفسه صفة « للتوفيقية » . وبعبارة أخرى يمكن القول إن الحل المطروحة للخروج من الأزمة في الخطاب العربى المعاصر تتركز كلها حول التراث / الإسلام . لكن بينما يذهب السلفيون إلى أن « الإسلام هو الحل » يذهب الإستعماريون إلى أن « القطيعة مع التراث هي الحل » ، في حين يذهب التجديديين إلى أن « تجديد التراث هو الحل » .

لكن الردة لم تقتصر على تحول الخطاب العربى من خطاب « نهضة » إلى خطاب « أزمة » . بل كان لها تجلياتها على مستوى التحولات الاجتماعية الاقتصادية السياسية . ثم التراجع اجتماعيا عن مشروع العمل الاجتماعى الذى حاولته الاشتراكية الناصرية ، بصرف النظر عن طبيعة نواقص هذا المشروع وسلبياته . وتم الرجوع كذلك - أو نتيجة لذلك - عن مشروعات التنمية المخططة ذات التوجه الاجتماعى الشعبى ، وأفسح المجال للمشروعات الفردية الخاصة تحت مظلة قوانين « الانفتاح الاقتصادى » المعروفة . وكانت هذه التراجعات جميعها مصحوبة ومتزامنة مع تحول في اتجاه « قبلة » الطبقة المهيمنة عن صيغة « تحالف قوى

هل يمكن أن تفصل بين ذلك كله وبين ردة التراجع في وضع المرأة العربية عامة ، والمصرية خاصة في الواقع الاجتماعى والثقافى ؟ وهل يمكن أن يكون من قبيل المصادفة التعميم كون العلم السابع والسبعين ذاته هو العلم الذى شهد بداية الدعوة التى انطلقت بكل أسف من تحت قبة مجلس الشعب المصرى - لعودة المرأة إلى بيتها حفظا لكرامتها وصونا لعفتها واحتراما لأدبيتها ؟ من المستحيل أن يكون هذا التزامن في أحداث العلم السابع والسبعين تزامنا عشوائيا . أزمة اقتصادية طاحنة ، نظام سياسى يكشف عن توجهاته ضد مصالح الشعب ، مطالبة بعزل المرأة عن الحياة العامة والعودة بها إلى عصر الحريم .

- ١ -

تأسيسا على المقدمة السابقة نستطيع أن نقول إن مناقشة قضايا المرأة معزولة عن سياق الواقع الاجتماعى العام - المهدد لمكانة الإنسان في سياقه - قد تفرى في كثير من الأحيان إلى الانزلاق في هوة الحديث عن المرأة بوصفها مقابلا للرجل ونقيضا له . وبعبارة أخرى نقول إن مناقشة قضايا المرأة بعيدا عن ذلك السياق يوقع في خلية الحديث عن الأنثى ، الأمر الذى يستدعى - طبقا لألية الدواعى - المقارنة بينها وبين الذكر . وتدخل للمناقشة كلها من ثم في إطار المفاهيم المطلقة عن الفروق البيولوجية ، وما يترتب عليها من فروق - تبدو ضرورية وحاسمة - عقلية وذهنية وعصبية . وهذا هو الإطار العام الذى يتحرك فيه الخطاب الدينى عادة في مناقشة قضايا المرأة : إنه خطاب يستحضر الرجل / الذكر أساسا ،

ويجعله في صورة الاهتمام ، وفي مركز الحركة .

وعلينا ألا ننخدع كثيرا بما يبدو على سطح الخطاب الدينى خاصة - وخطاب التراجع عامة - من حرص على إبراز أن مدخله لنناقشة قضايا المرأة هو مدخل الحرص على كرامتها ، وعلى حمايتها مما تتعرض له من إهدار لادميته إذا خرجت للعمل واختلطت بالرجال في وسائل المواصلات العامة المزدحمة . هذا هو التبرير الذى قدمه الفريق سعد الشريف عضو مجلس الشعب . والذى طرح لأول مرة اقتراح عودة المرأة العاملة إلى المنزل على أن تمنح نصف راتبها يقول : « إننى لا أفكر في سحب الثقة من المرأة .. ولا أقول إنها غير منتجة . لكنى لاحظت وعن احتكاك حقيقى بهذه المشكلة مدى ما تعانيه وما تكابده المرأة في سبيل التوفيق بين البيت والعمل ، الأمر الذى جعلها قلقة ومتوترة . وبالطبع ينعكس ذلك على الأسرة كلها ، الأبناء والزوج . وفى رأى أن رسالة المرأة الأولى هى الأمومة ، والأمومة معناها وأوسع ، ولا يعنى ذلك مجرد الإنجاب . إنها التربية الشاملة التى تخلق المواطن السوى الصالح ، وفى رأى أن الظروف التى تعيشها المرأة لا تمكنها من إتمام رسالتها على الوجه المطلوب » (١) .

وجدير بالملاحظة في هذا الطرح الذى ظاهره الرحمة بالمرأة والإشفاق عليها أنه يتجاهل معاناة الرجل أيضا . بل والأدهى من ذلك افتراض أن معاناة المرأة وحدها هى التى تؤثر على الأسرة وتترك حياتها - الإشارة إلى الأسرة في الواقع تعنى الإشارة إلى الرجل/ الزوج أساسا - كأن معاناة الرجل في ظروف العمل والمواصلات العامة غير الادمية

معاناة لا شأن للأسرة بها . وبدلا من أن يناقش السيد النائب مشكلة امتحان كرامة الإنسان المصرى في سياق السياسات الاجتماعية الاقتصادية للنظام الحاكم ، يجد الحل في إثارة « عودة » المرأة إلى المنزل ، وذلك بصياغة الحل صياغة تعتمد على تزييف الوعي بالمشكلة الحقيقية . وهذا التزييف للوعي يخاطب المرأة أساسا . التى تجد في الحل المطروح خلاصا من معاناتها دون أن تترك أن عدم رفع المعاناة عن الرجل أيضا سيضاعف من معاناتها على عكس ما يصوره لها الحل المقترح .

وإذا كان الخطاب السياسى المتمثل في اقتراح النائب بعودة المرأة إلى المنزل يهدف إلى تزييف الوعي ، فإن الخطاب الدينى يفتقر نفس الخطيئة في حديثه عن موقف الإسلام من المرأة ولأننا سنعرض لذلك بالتفصيل فيما يلى ، فنكتفى هنا بالكشف عن تطابق المنطقين - السياسى والدينى - وذلك من خلال تعليق المحرم الدكتور عبد المنعم النمر على الاقتراح السابق :



« عجبت وعجب الكثيرون من هذه الضجة التى افتعلها بعض الكتاب والكتبات حول التصريح الذى أدلى به الفريق سعد الدين الشريف عضو مجلس الشعب عن اقتراح له من المرأة يقضى بإعطائها إجازة بنصف مرتب ، لتقوم بتربية أطفالها في البيت . وكنت أظن أنه لن توجد امرأة ترفع صوتها بالاحتجاج على هذا الرأى الذى سيوفر لها الراحة ، ويحفظ عليها حياتها في رحلة الذهاب إلى عملها والعودة منه وسط هذا الزحام .. إن أحدا لا يتحدث نقضا كبيرا في البيت يحسه الزوج ، ويحسه الأطفال ويتحسسه الزوجة العاملة في نفسها ، فهذا أمر لا شك فيه » (٢) .

١ - ١

يقترح على مقولة احترام المرأة والحرص على حمايتها من الامتهان مسألة عن المهمة الأساسية للمرأة هى تربية النشء ورعاية الزوج والحرص على الاستقرار العائلى . ومرة أخرى نلاحظ مسألة محورية الرجل/الزوج في مثل هذا الطرح . هذا بالإضافة إلى أن تحميل الزوجة وحدها عبء تربية النشء يكاد ينفى مسئولية المجتمع عن التربية والتنشئة نغيا شبه تام وإذا كان من المستحيل إنكار دور الأم والأسرة في عملية التنشئة ؛ فإن مناقشة أهمية هذا الدور خارج إطار مسئولية المجتمع ككل - خاصة - في المجتمعات الحديثة التى تعتمد على بناء مؤسس يتدخل كثيرا في عمليات التنشئة والتربية - يهد إهداراً لدور تلك المؤسسات ، وتعاميا عن أثرها الخطير الذى يكاد يكون أعق من دور الأسرة والأم .

التعليم تحتاج للممارسة التي تجدها ، وتمتعها حيوية الاستمرار . بدون تلك الممارسة تتآكل تلك الخبرات بالتدرج ، وتحل محلها بالعادة والرتابة سلبية تطغى، وهج الخبرة ، وتسدل على الوعي ستار البلادة والخمول .

ومن المؤكد أن هذا النمط من الوعي السلبى البليد الخامل ينتقل إلى الطفل بطريق مباشر أولا عن طريق الأم ، ثم يتعرض له تعرضا مباشرا بعد ذلك حين تلقى به الأم بسبب من عدم وعيها في برائث تلك الأجهزة الإعلامية ، والتلفيزيون خاصة ، دين رقابية أو توجيه أو اختيار . ولا يمكن تلافى هذا الخطر إلا من خلال أم ناضجة واعية ، اكتسبت وعيها من خلال الاحتكاك المباشر اليومي بالحياة والمجتمع وفى إطار الأسرة . هكذا تتكشف الدعوة إلى « حبس » المرأة فى بيتها حرصا على تنشئة الطفل ورعاية الأسرة - فى دلائلها العميقة - إلى دعوة لرفع مسئولية المجتمع والدولة عن هذه المهمة ، وتبرئتهما من تبعاتها . هذا من ناحية ، لكنها تكشف من ناحية أخرى عن محاولة لتزييف الوعي بمشكلات التنشئة والتربية برمتها ، ذلك أن الأم المتفرغة للبيت والأسرة ، بما تحمله من وعى سلبى تنقله إلى أطفالها ، تصبح أداة تساهم فى خلق المواطن الطَّيِّع الصالح المذعن من منظور كل من الخطاب السياسى والدينى معا . وبعبارة أخرى تصبح الدعوة إلى تفرغ المرأة للبيت والأسرة وتربية الأطفال - فى دلائلها الأعمق - دعوة لجعل عملية التربية والتنشئة من مهمة أجهزة الدولة الإعلامية بقميها السائدة والمهيمنة ، وهى دعوة تتناقض مع منطلق الخطابين - المعلن على السطح -

ويتجاهل كلاهما حقيقة أن الأسرة مؤسسة تمثل وحدة فى البناء الاجتماعى ، وحدة تتأثر بالوحدات الأخرى - المؤسسات الاجتماعية ولهذا يصعب الإلمام بتفاصيله هذا بالإضافة إلى أن كلا الخطابين يتصور التربية والتنشئة تصورا جزئيا مقتصرا ، يكاد يقصرهما على الجانب الأخلاقى الدينى المرتكز بثنائية الأمر والنهى - إفعل/لا تفعل - متجاهلا جانبها المصحى والنفسى والتعليمى . الأخطر من ذلك تجاهل كل من الخطابين لأهم جوانب التنشئة وأبرز عناصرها ، وهوجانب تأسيس الوعي ، الذى يحتاج بدورِهِ إلى توفر الوعي لدى كل من الأم والأب ، وهو وعى اجتماعى فى الأساس .

إذا كان شأن التنشئة والتربية على هذه الدرجة من التعقيد ، التى يفارق بها مجال الأسرة ، ويتعدى مجال مسئولية الأم ، فإن حبس المرأة داخل حدود البيت يفقد أهم عناصر الوعي الاجتماعى المكتسب . وبعبارة أخرى تؤدى الدعوة إلى عودة المرأة لبيتها إلى عزل الأم عن المحيط الاجتماعى فيصرمها ذلك من التفاعل مع هذا المحيط ، ويؤدى من ثم إلى إفقائها فعاليتها فى اكتساب الوعي اللازم لعملية التنشئة ذاتها . إن المرأة المحبوسة داخل حدود جدران المنزل تتلقى وعيها بشكل سلبى عبر أجهزة الإعلام السמוعة والمرئية ، دون أن يتاح لوعيها فرصة التوضيح الإيجابى العرن طريق التواصل الاجتماعى مع المحيط الخارجى .. وتعليم المرأة ، وحصولها على أعلى المؤهلات ؛ لا يضمنها من هذا المصير ، حين تلوذ بجدران البيت بعد زواجها ، لأن الخبرات المكتسبة من

إن عملية التنشئة تبدأ حقيقة منذ اللحظات الأولى للحمل ، إذ بدون الرعاية الصحية الكاملة لكل من الأم والجنين تبدأ التأثيرات الضارة فى ممارسة فعاليتها فى شكل أمراض وتشوهات يمكن أن تلحق الجنين جسديا وعقليا . لنقل مثلا إن التلوث البيئى ، والضرواء ، وانقراض النظام الغذائى الأمثل ، والتوترات العصبية الناشئة عن طبيعة الحياة فى مجتمع مثقل بالمشكلات والضغط ، تؤثر كلها على الأسرة اجتماعيا واقتصاديا ونفسيا ، إذا كان كل ذلك يؤثر على الأم ، ويؤثر بالتالى على الجنين - وهو مازال داخل الرحم - فهل تعد هذه التأثيرات الضارة تأثيرات تتحمل الأم والأسرة مسئولياتها وتبعاتها ؟ ولنفترض أن أسيرة من الأسر استطاعت نتيجة لحالتها الاقتصادية الميسورة أن تتجنب ؛ وتجنب الأم ، التعرض لكثير من هذه الازمات وتلك الضغوط ، بأن كفلت للأم رعاية صحية معقولة ، فهل يمكن أن ينجو الجنين من تأثيرات التلوث البيئى والضرواء ؟ وعلى افتراض أنه أمكن عزل الأم فى منتجع خاص بعيدا عن كل تلك التأثيرات ، فهل يظل الطفل بعد ميلاده رهين الحياة فى هذه البيئة الصناعية ؟ وماذا تفعل الأسرة فى حالة نقص الأغذية والأدوية الضرورية لحماية الطفل من المرض ، ما لم تتحمل الدولة - المثلثة للمجتمع والمديرة لشئونته - مسئوليتها لتوفير ذلك كله ؟

إن الخطابين السياسى والدينى - فى دفاعهما عن « حبس » المرأة داخل دائرة رعاية الأسرة وتنشئة الطفل - يتصور كلاهما الأسرة بنية اجتماعية مغلقة على نفسها ، ومكتفية بذاتها ،

الحريص على مستقبل الطفولة وصلاح المجتمع .

٢ - ١

إذا كانت قضايا المرأة في جوهرها قضايا إنسانية اجتماعية ، بمعنى أنها قضايا لا تنفصل عن قضايا الرجل فهي من ثم جزء جوهرى أصيل في قضية الوجود الاجتماعى للإنسان في واقع تاريخى محدد ، هذا هو الذى يحدد بشروط علاقاتها الاجتماعية التى هى تعبير عن شروط علاقات الانتاج - وضعية الرجل وضعية المرأة معا في نسق الاجتماعى والثقافى والفكرى .

ولسنا - مع ذلك - ننكر الجانب البيولوجى الطبيعى المميز لكل من المرأة والرجل ، لكن هذا الجانب أيضا يتم تكيف وإعادة صياغته ثقافيا وفكريا وفقا للشروط المحددة للوضع الإنسانى عموما - وإذا كان كل من الخطاب السياسى والدينى يتجاهل هذه الشروط كلية لحساب التركيز على البعد البيولوجى الطبيعى ، فإن علينا ألا ندخل مع أى من الخطابين في سجال تتحدد الحركة فيه من خلال هذا البعد الوحيد الذى يؤدى في الواقع إلى نفى المرأة كائناتا إنسانيا باستبدال الأنتى بها .

علينا أن اشتباكنا مع الخطاب السياسى أن نكشف عن قناع ايديولوجية التزييف التى يمارسها عن قصد أو عن غير قصد ، وذلك بالكشف عن حقيقة التوجهات التى تسعى إلى قمع الإنسان كلية ، وإن كانت تبدأ بما تتصوره الحلقة الضعيفة في الإنسان ، أى المرأة ، إن قهر المرأة يعزلها عن المشاركة في صياغة الوجود الاجتماعى للإنسان يؤدى إلى تضيق دائرة هذا

الوجود بتجفيف ينسوع التجدد الإنسانى المتمثل في المرأة حيوية ونوثة وأما . هكذا يخيض الرجل المعركة وحيدا وضعيفا ومتضادلا في معظم الأحيان ، وإذا كان علينا القيام بنفس المهمة - مهمة كشف قناع ايديولوجيا تزييف الوعى مع الخطاب الدينى كذلك فإن علينا بالإضافة إلى ذلك تحاشي السجال الإيديولوجى معه باللجوء إلى نفس سلاحه الأثرى ، سلاح تأويل النصوص والمواقف الدينية ، إن قضية المرأة لا تناقش إطلاقا إلا بوصفها قضية اجتماعية ، وإدخالها في دائرة القضايا الدينية هو في الحقيقة تزييف لها ، وقتل لكل إمكانيات الحوار حولها .

إن مشكلة الحديث في قضايا المرأة - حريتها أو تعليمها أو مساواتها بالرجل ، فضلا عن زهيا ومكائنتها الإنسانية في المجتمع - من منظور النصوص الدينية والفكر الدينى ، أنه حديث يظل مرتعنا بأفاق تلك النصوص من جهة ، وينحصر في آليات السجال مع أطروحات الخطاب الدينى العميقة الجذور في تربة الثقافة من جهة أخرى . وكلا الأمرين يؤدى إلى



حصر للمناقشة في إطار ضيق ، هو إطار الحلال والحرام ، وهو إطار لا يسمح بالتداول الحر للأفكار . فضلا عن أنه إطار يحصرنا في دائرة تكرار الأسئلة القديمة المعروفة ، الأمر الذى يقضى بنا إلى الاكتفاء بالوقوف عند حدود بعض الإيجابيات الجاهزة ، والمفروضة سلفا في هذا التيار أو ذاك من تيارات الفكر الدينى القديم أو الوسيط أو الحديث .

وحين تناقش المشكلات الاجتماعية عامة - ومشكلة المرأة خاصة - من منظور الدين والأخلاق ، تتبدد جوانب المشكلة ويتوه في ضباب التأويلات الإيديولوجية النفعية للنصوص الدينية .

الأهم من ذلك أن المناقشة من منظور الدين والأخلاق يعد إخفاء متعمد للبعد الاجتماعى الاقتصادي من جهة ، وتجاهلا قصديا لعلاقة المرأة بالرجل في سياقها الحقيقى وإطراها الفعل . وإن تؤدى التأويلات النفعية الإيديولوجية للنصوص الدينية إطلافا إلى تغيير وضع المرأة - والوضع الإنسانى عموما - سلبا أو إيجابيا ، إذ ليس بتأويل النصوص الدينية يحيا الإنسان وإذا كان الخطاب الدينى ينطلق دائما في مناقشة أى قضية من ثابت فكرى لا يقبل النقاش - هو مرجعية النصوص الدينية وشمولها لكل جوانب الوجود الطبيعى والاجتماعى ، وهو الابدأ المعروف باسم « الحاكمية » - فإن الاكتفاء بموقف السجال مع أطروحاته يعنى التسليم بهذا المبدأ . ولذلك لابد من مناقشة المشكلة بعيدا عن آلية السجال بالتأويل الإيديولوجى النفعى للنصوص .

وعلى أن نكون على وعى دائم بأن تحرر المرأة المتمثل في ممارستها لحقوقها

الطبيعية والإنسانية لا يفارق تحرر الرجل المثقل في قدرته على ممارسة حقه الطبيعي على المستويات والأصعدة المختلفة كافة وعلينا أن نكون على ذكر دائم بأن هذا التحرر الإنساني موتهن بسياق تحرر اجتماعي وفكري علم في مرحلة تاريخية محددة وذلك حين تكون حركة المجتمع حركة صاعدة في اتجاه التقدم ، في هذه الحركة تنفتح كل عناصر الوجود الاجتماعي بهواء الحرية النقي ، وتنفق كلنا الرئيتين - المرأة والرجل - يمتاح الحرية المشعب . بقيم الحق والعدل . ومعنى ذلك أن التحرر حالة اجتماعية عامة مرتبهة بتحقيق شروط لا تتمسك إلا بكل أشكال النضال ، التي يعد التناقض الفكري بعدا من أبعاده ، لكنه يظل بعدا واحدا لا يؤتي شارة إلا بالتوافق المتزامن مع الأبعاد الأخرى التضالية كافة .

١ - ٣

إذا كان الخطاب الديني لا يكف عن تكرار أن الإسلام هو دين المساواة بين الرجل والمرأة ، فإنه يحس بحاجة لأن يقدم تفسيراً لتخلف وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية بصفة عامة .^(٦) هنا ، وهنا فقط - أي من أجل الدفاع عن الإسلام . يقدم الخطاب الديني مقولة « التخلف الاجتماعي » تفسيراً لتدني وضع المرأة وأحراماتها من حقوقها الطبيعية . يؤكد الشيخ محمد الغزالي أن عدم المساواة منشؤه « التقاليد الرائدة » لا الشريعة الإسلامية : « إننا ملتزمون بالوحى الأعلى لا نزيغ عنه قيد أنملة . ملتزمون بمصر النبوة والخلافة الراشدة أما المسيرة التاريخية للامة الإسلامية فإن التاريخ أعمال حكام ومواقف شعوب (الإشارة هنا لفترتي الحكم المملوكي والتركي) وهذه

وتلك ليست مسالك معصومة ، بل قد يكتنفها الخطأ كما يحفظها الصواب .. أتى أنه يحكم عليها ولا يحتكم إليها - والمقياس المعصوم كتاب الله وسنة نبيه »^(٧) ومن الطبيعي في مثل هذا السياق أن يدافع الشيخ الغزالي عن دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة ، وأن يعتمد في دفاعه على مقولاته السابقة ، مقولة الفصل بين « الجوهري » الإسلامي الفنى الخالص ، وبين « أعراض » التاريخ الاجتماعي للمسلمين . من هذا المنظور يبدو « أن ما فعله قاسم أمين كان محكوماً بأمرين : أولهما الدفاع عن الإسلام المفهوم من مصدره الرئيسيين ، والآخر الاعتذار عن تخلف المرأة بأنه من تقاليد غريبة على التوجيه الإلهي ناشئة عن أخطاء الشعوب »^(٨) .

لكن إدراك الإطار الاجتماعي لتدني وضع المرأة ، لا يمكّن الخطاب الديني من تعديل منظور رؤيته لإشكالية قضايا المرأة وذلك لسبب بسيط هو أنه إدراك مرتتهن بموقف الدفاع عن الإسلام . وإذا كان المهاجمون للإسلام ينطلقون بدورهم من منظور أحادي يفسر التخلف بالدين فعنى ذلك أنهم يتبنون نفس المنطق الإيديولوجي للخطاب الديني ، منطق هيمنة النصوص الدينية وشمولية مرجعيتها . ومعنى ذلك أن الخطاب المهاجم يقع في سجالية تحجب عنه الرؤية الصحيحة للإشكالية . والخطاب الديني في موقفه الدفاعي عن الإسلام وبذلك الفصل بين الجوهرى والعرضي في حركة المجتمعات الإسلامية ، يتجاهل حقيقة أن تدني وضع المرأة - وكذلك الرجل - يتم تبريره عادة - في المجتمعات المتخلفة التي تدين بالإسلام - باسم الإسلام وتأييلا لبعض النصوص الدينية .

، والسؤال الذى لم يتطرق إليه أحد بشكل مباشر هو : لماذا حين يصبح الركود والتخلف من سمات الواقع الاجتماعي والفكرى ، يصبح « وضع المرأة » هو القضية الأولى والملحة ؟ ولماذا حين يسند ستر الركود على عقل الأمة وثقافتها يتظهر هذا الانسداد أول ما يتظهر على المرأة روحاً وعقلاً وجسداً ؟ ولماذا يتم دائماً تبرير ذلك كله بالقراءة الحرفية للنصوص الدينية ؟ ومن الغريب أن يرد الخطاب الديني المعتدل - ومحمد الغزالي من أهم ممثليه - تخطف وقسح المرأة إلى التردى الاجتماعي بصفة عامة ، لكنه يكاد يتجاهلها تجاهلاً شبه تام في مشروعية النصوص التي يستند إليها خطاب التراجع فيما يتصل بقضايا المرأة . هنا يكفى الخطاب المعتدل بالإحالة إلى تلك النصوص والأحكام بوصفها استثناء يمثل شذوذاً في الموقف الإسلامى . لكنه يسرر هذا الاستثناء والشذوذ بمراعاة الإسلام للفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة . يقول الغزالي مثلاً : « إن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في جملة الحقوق والواجبات ، وإذا كانت هناك فروق فاحتراماً لأصل الفطرة الإنسانية وما يبنى عليها من تفاوت الوظائف ، وإلا فالأناشئ قوله تعالى « فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضهم من بعض » . وقوله : « إلا من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون »^(٩) . ويقول كذلك : « نعم توجد استثناءات قليلة جداً تعد من قبيل الشذوذ الذى يؤكد القاعدة ، وهذه الاستثناءات لم تنشأ لإهانة المرأة ، وإنما وضعت لتنسجم مع طبيعتها أو

وظيفتها الاجتماعية ، وإلا فالأساس قوله تعالى : « ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون فيها » (١) .

لا يتبته الخطاب الدينى المعتدل إلى أن النصوص التى تعد هى الأساس فى قضايا المرأة نصوصاً تشير كلها إلى المساواة فى أمر الثواب الدينى الأخرى ، وأن النصوص القليلة الشاذة التى تمثل الاستثناء هى النصوص التى تشير إلى عدم التساوى فى شؤون الحياة الدنيا . وبدلاً من أن يحاول فهم النصوص الاستثناء بوصفها نصوصاً ذات دلالة تاريخية اجتماعية مباشرة ، وأنها يجب أن يعاد تأويلها من ثم على ضوء نصوص التساوى الأساسية - بدلاً من ذلك يلجأ الخطاب الدينى المعتدل إلى التبرير - بدلاً من التفسير والتأويل - الذى يرد إلى مسألة الاختلاف البيولوجى وهكذا ينتهى خطاب الاعتدال - المتمسك بأهداب التقدم - إلى الانقضاء مع خطاب التراجع ، لأن الأساس المعرفى لهما واحد فى الحقيقة .

والحقيقة أن اللجوء للنصوص الدينية الاستثنائية ، بل وقراءتها قراءة حرفية يمثل فى ذاتها علامة دالة فى سياق تساؤلنا الأساسى فى هذه الفقرة : لماذا تمثل قضية المرأة الحلقة الضعيفة التى يبدأ منها الانكسار والتراجع الاجتماعى والفكرى . فى سياق التقدم الاجتماعى تسيطر على المجتمع روح الانسجام والتلاؤم ، ويحرك البشر من خلال علاقات موحدة النسيج إلى حد بعيد . نشير هنا بصفة خاصة إلى علاقة الجماعات المختلفة دينية أو عرقية أو ثقافية ، ولا نستثنى من ذلك العلاقة بين

الرجل والمرأة ، لكن هذا النسيج الموحد المتجانس يصاب بالتشقق مع تحول حركة المجتمع من النهوض والتقدم إلى الركود والتخلف . وعلينا ألا نتجاهل أن العلم السابع والسبعين - الذى شهد كثيراً من مظاهر الردة والتراجع على كثير من المستويات فى واقع المجتمع المصرى - هو الذى شهد كذلك بدايات التشقق والانكسار فى علاقة الأغلبية المسلمة بالأقلية المسيحية فيما أصبح يطلق عليه « الفتنة الطائفية » . وتزايد فى تلك الفترة تقريباً كم النكبات والنوازل التى يتبادلها القاهريين وأهل الشمال عموماً عن أبناء الصعيد .

وبعبارة أخرى بدأت عوامل الثقافتان الطائفتان تطل برأسها لا فى مصر وحدها ، بل فى العالم العربى كله تقريباً . من هذه الزاوية يمكن النظر إلى إثارة قضايا المرأة بوصفها جزءاً من ذلك التشقق فى النسيج الاجتماعى العلم ، وهو التشقق الذى يبدأ فى الظهور فى أضعف أجزاء هذا النسيج .

وليس هذا الترابط الذى تقيمه بين قضية المرأة وقضايا الثقافتان الاجتماعيتان بصفة عامة ترابطاً تصويرياً ذهنياً ؛



فالخطاب الدينى الذى يلج على قضية المرأة هو ذاته الذى يلج على قضية وضع الأقليات الدينية فى النظام الإسلامى الذى يسعى الخطاب الدينى لإقامته . والجماعات الإسلامية فى صعيد مصر بصفة خاصة تجعل من مهامها الأساسية والجوهرية « تغذية المرأة » وحجبها من جهة ؛ والسيطرة على الأقليات المسيحية ، بوصفهم أهل ذمة يتوجب عليهم دفع الجزية ، من جهة أخرى . وبعبارة أخرى يمكن القول أن الخطاب الدينى - بشقيه المعتدل والمتطرف على السواء - يعد هو فى حد ذاته علامة من علامات الانكسار . غاية الأمر أن الخطاب المعتدل يحاول أن يتظاهر بالتقدمية فيتمسك بدلالة النصوص الأساسية ، ويبرر تبريراً إيديولوجياً النصوص الاستثنائية . ولكن هذا التبرير ذاته يفسح المجال لخطاب التراجع والتطرف ليقدّم قراءته العرفية التى تكرر الانكسار وتساهم فى تعزيز النسيج الاجتماعى للامة .

الدليل على ذلك أن خطاب التراجع يتمسك - وهو يناقش قضايا المرأة - بوضع فارق حاسم بين « المرأة المسلمة » و « المرأة المسيحية » . بل ويرفض رفضاً حاسماً أو شبه حاسم أن يدور النقاش حول وضع المرأة المصرية بصفة عامة . ومن البديهي أن يكون الأساس الذى يستند إليه الخطاب فى مثل هذه التفرقة أساس طائفى دينى . ولو كان أساس النقاش - كما يزعم الخطاب الدينى - هو الحرص على كرامة المرأة وحمايتها من الامتهان وحماية الأسرة من التشتت والضياع . فلماذا التفرقة بين « المسيحية » و « المسلمة » ؟ لكن التفرقة وإن كانت تستهدف فى الأساس

اتهم المدافعين عن حرية المرأة بمعاداة الإسلام فينتها تكشف عن المضمهر والمستور في بنية الخطاب الديني بوصفه خطابا تراجيعيا طائفيًا ، يقدم دليلًا على تراجع اجتماعي وفكري علم ، ولا يمثل على عكس ما يعلن ، محاولة للخروج من الأزمة بأى معنى من المعانى .

حين كتب زكى نجيب محمود في جريدة الأهرام مقالًا بعنوان « ردة في عالم المرأة » كان يناقش قضية المرأة المصرية في سياق الردة الاجتماعية والفكرية العامة بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ . لكن الردود التي انتهالت عليه ، والتي نشرت ردًا على مقالته ، تحولت بالقضية كلها إلى قضية دينية ، وجعلت النصوص الدينية هي فيصّل الحكم في هذا النزاع الفكري . وهذا ما حدا بزكى نجيب محمود إلى كتابة مقال ثان بعنوان « بريد الغضب » ، حاول أن يرد فيه على مهاجميه متعلًا بقدرته على فهم النصوص الدينية التي استند إليها من ردوا عليه^(٩) ولأننا سنعود فيما بعد إلى تحليل موقف زكى نجيب محمود ، فإننا نكتلى هنا بالكشف عن طائفة الخطاب الديني ، مستشهدين بواحد من تلك الردود التي ناقشت أطروحة زكى نجيب محمود . يبدأ هذا الرد بتوجيه الاتهام إلى الكاتب بأنه يتحدث عن المرأة المصرية وهو لا يعقد إلا المرأة المسلمة ، وذلك توطئة لتوجيه خطاب زكى نجيب محمود كله إلى خطاب معاد للإسلام ومناقض للعقيدة ، يقول صاحب الرد : « وكنا يعلم أن عبارة (المرأة المصرية) تشمل المرأة المسلمة المصرية ، والمرأة غير المسلمة المصرية ، وكنا يعلم كذلك بالضرورة (لاحظ الحسم الإزماني) أن هذا الحديث ، وهذا هو الموضوع ، وهذه الردة -

المشار إليها - لا يراه به إلا الأولى منها »^(٩) . ويعد أن ينتهى الكاتب - بهذه الصيغة الإزمانيّة الحسميّة - من حصر مجال الأطروحة بأن المقصود بها المرأة المسلمة يحاول استتلاق زكى نجيب محمود بأن مجال الحديث عن المرأة المسلمة لا يجب أن يخرج عن حدود ما تقوله النصوص الدينية : « إن اعتمادى في النقاش والحديث - فيما يخص أمور المرأة المسلمة - سوف يكون على كتاب الله تعالى ، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهل يوافق الدكتور على أن يكون كتاب الله تعالى وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (لاحظ دلالة التكرار وما يحدثه من قوة فرض الفكرة) فيما يختص بذلك . هو الحكم بيننا : »^(١٠) والاستفهام هو استفهام بين الإقرار والاستنكار ، لكن الكاتب لا يكتفى بالدلالة المزوجة للاستفهام ، فيعود إلى محاولة استتلاق زكى نجيب محمود - بالقسر والأرباب المعنوي بالطبع - بالرجعية الشاملة للنصوص الدينية : « إن وافق ، فقد هان الخطاب ، وضاعت مسافة الخلاف ، ووضح طريق الوصول إلى الصواب ، وبات الأمل في العدول إليه قريبًا . وإن لم يوافق - وهذا ما لا أتصوره من مثله - فسأكتب كما كتب ، وأبين كما بين ، وأنشر كما نشر : إبراء للذمة ، ودفعًا للثمة ، ونصرة للحق ، ومروضة لله تعالى ... وإن ينفخ الناس - بإذن الله تعالى - إلا قول رب الناس ، وكلم رب الناس ، وشرع رب الناس »^(١١) .

- ٢ -

وإصرار الخطاب الديني على حصر قضائيا المرأة داخل أسوار الفهم الحرق للنصوص الدينية الفرعية أو الاستثنائية - على حد تعبير

الغزالي - يجعله ينظر إلى خطاب النهضة الداعي إلى تحرر الإنسان رجلا وامرأة ، والداعي إلى الاحتكام إلى العقل والواقع في شئون المجتمع والطبيعة - نظرة تشكك وارتياب . والأخطر من ذلك أنه ينظر إليه نظرة اتهام تقرن بينه وبين التآمر على مصلحة الأمة وتهديد كيان البناء الاجتماعي .

إن فكر النهضة بشكل علم ، والفكر الداعي إلى تحرير المرأة بشكل خاص يعد في نظر الخطاب الديني جزءًا من مخطط صهيوني للقضاء على الإسلام ومقاومة مشروعه الحضارى . إن اصناف المنادين بحقوق المرأة في المجتمعات الإسلامية ينحصر في أنماط ثلاثة ، تنصّد على الوجه التالى : « ١ - امرأة نحت دينها جانبًا ، فافعلت واجباتها ، وكل معها أن تكون كالأمريكية أو الإنجليزية ، أو حتى الروسية في كل شيء إلا الدين . ونسيت أن المجتمع الذى يخلو من القيم والعقيدة الصحيحة . ليس للمرأة فيه أن تطالب بأى حق ، فقد خلا قلبها ونفسها من كل القيم ، فماذا تطالب بعد ذلك فقد ظلمت نفسها ودينها ومجتمعها .

٢ - رجل ذو غرض غير شريف ، وقصد سيئ » ، وكل ما يعلم به أن يكون اسمه على لسان كل امرأة أيا كانت هذه المرأة .

٣ - رجل له رسالة ترتكز على هدم المثل وضياع القيم ، وأخصب حقل لعمله الشائن هو المرأة ، فإذا انهزم كيانها ، وانقلبت أوضاعها ، انهزم تبعًا لذلك المجتمع الإسلامى ، وهذا هو الهدف الذى من أجله أسفّجّر »^(١٢) .

لكن هؤلاء الأنماط الثلاثة من البشر

ليسوا في النهاية سوى دمي تحركها أصابع خفية ، وهي أصابع على اختلاف ألوانها من ماسونية وشيوعية وماركسية ، قد نجحت في إدخال المرأة كسلاح رهيب في معركتها ضد الإسلام ، فجز بها في حميم الشقاء ، تحت شعارات خادعة براق ، يدعوى التحرر من عبور الظلام ، ثم بيعت سلعة رخيصة ، وقدمت قربانا زهيدا على مذابح شهوات الصهيونية العالمة ، ورفعت الشعارات الخادعة لاسحق هذا المخلوق الكريم . فمن لواء تحرير المرأة الذي رفع قاسم أمين صوته به ، إلى اتحادات النساء التي ابتدأتها هدى شعراوي وشقيقتها أمينة السعيد ، إلى بيوت البغاء التي تولت كبرها أكثر العواصم العربية باسم الفن ، إلى دور الأزياء . ودكاكين التجميل ومساحيق الوجه وعمليات جراحة الأنف والوجه من آى الحسن التي يشرف عليها يهود باريس وروما وهوليوود ، إلى انتخاب ملكات جمال العالم ، وكذلك إدخالها المجالس النيابية والوظائف الرسمية . وتدخل الإعلام ليساهم في التدمير ، فيسمى الفاحشة فنا ، والفجور علما ، وأقام معاهد الفنون الجميلة ، وهي بيوت لتعليم الرذيلة ^(١٦) .

هكذا تقتزن الاتصارات النسائية ببيوت البغاء ، ويتساوى الفن بالفاحشة والعلم بالفجور . ويتم الهجوم البذى على أعلام النهضة النسائية وذلك عن طريق تصوير حركتهم كلها ، وخطابهم كله ، باعتبارهما مظاهرة عدائية ضد الإسلام والمسلمين ، وجزءا من مخطط هدام صهيونى ماسونى شيوعى ماركسى . ولا تتجر من هذا الهجوم الحصاد السيدة أمينة السعيد التى يستشهد المؤلف نفسه بعد ذلك بحديث لها أجرت ونشر في مجلة حواء في عددها

الصادر في ١٢ أبريل ١٩٧٧ . وفي هذا الحديث تدافع السيدة أمينة السعيد عن موقف الإسلام من المرأة ، وعن وضع المرأة والحريات التى نالتها وتمتع بها بسبب الإسلام في المجتمعات الشرقية ، هذا بالإضافة إلى أنها تهاجم بعنف في هذا الحوار الإباحية التى تسيطر على علاقة الرجل بالمرأة في المجتمعات الغربية وتدافع بحماسة عن المفاهيم الإسلامية التى تصد هذه العلاقة في إطار الزواج الشرعى ^(١٧) . لكن كل ذلك لا يعفى السيدة أمينة السعيد من الاتهامات التى تصطب برادئات الحركة النسائية في مصر ، إذ يكفى أن يقرن اسمها باسم هدى شعراوي لكي تنتقل إليها صفات الإدانة الكاشفة عن علاقة العداء التى يكتنها هذا الخطاب الدينى ، لا للرادئات فحسب ، بل للمرأة بصفة عامة . وذلك رغم ادعائه أنه يقف إلى جانبها ويسعى إلى حمايتها وحماية الأسرة والمجتمع .

وفي الرد على زكى نجيب محمود في مقاله السابق الإشارة إليه - ردة في عالم المرأة - يتخذ الرد على سبيل المعارضة عبارة « مصحوة في عالم

المرأة » عنوانا له . ويكون هذا العنوان منذ البداية مؤشرا يصل مفهوم « الردة » إلى خطاب النهضة ، وذلك لكى يجعل منه « ارتدادا » عن الإسلام . وحين يتخيل الخطاب الدينى أنه حصر خطاب النهضة داخل أسوار « الكفر » بطريقة ضمنية ، يفصح عن المضمر هذا بإبراز بين خطاب النهضة ، وخطاب التآمر الثلاثى ، أو الثلاثى على حد تمييز الخطاب الدينى وهو تعبير كاشف عن الطائفية الدينية التى سبقت لنا الإشارة إليها - هذا التآمر الثلاثى / الثلاثى هو الماسونية ، والصهيونية ، والبهائية ، يقول : « أضع بهذا البحث حاجزا أمام كل من تسول له نفسه - مرة أخرى بممارسة هذه الهواية الشاذة ، وهي الهجوم على الدين والمتدينين ، طاعة عمياء لسلادة أقدارهم في الغرب ، أو جهلا منهم وتطاولا على الله سبحانه وتعالى ، ومناوئة لحكمه .. وإن أبين للقارئ الكريم : أن هذه الأفكار والسوم والفتن ، التى تطل برأسها علينا ، بين الصين والحين هي أجنة زعت في أرحام بلاد غير بلادنا ، وولدت في أكفاف غير أكفافنا ، لكنها زرت خصيصا للمسلمين ، وولدت خصيصا للمسلمين ، وصدرت عنهم لضرب المسلمين . وليس بخاف على أحد أن هذه الدعوة هي حلقة من الحلقات التى تكون تعاون الثلاث الذى يعمل جاهدا لضرب الإسلام أينما كان ولإضعاف المسلمين كلما كانوا . وهذا الثلاث هو الماسونية ، الصهيونية ، والبهائية » ^(١٨) .

ويجب المرء : كيف تكون النهضة الأوروبية بعملياتها ، وتحريرها للمرأة ، مؤامرة ضد الإسلام والمسلمين ؟ لكن الخطاب الدينى لا يشغل نفسه كثيرا بالتساؤلات بقدر



أسروا امرأة مصرية مسلمة فصاحت « واكافوراه » مستغنية به أن يخلصها من الأسر . فامر على الفور أن يأتيوه بجارية رومية من جواريه ، وأمر بأن تضرب حتى تصيح « واروماه .. واروماه » حتى تكون « العين بالعين والسن بالسن »^(١٨) .

الخطاب الديني في ممارسة قمعه ضد خطاب النهضة — مستحضرا من ورائه أوروبا النهضة والتحرر — يسلك سلوكا أشبه بسلوك كافور الإخشيدي ، وهو سلوك كاشف عن التبعية الذليلة المستكنة في بنية العقيدة . وليس أدل على ذلك من استدعاء الخطاب الأوروبي — على سبيل التضمين والاستشهاد — حين يتصور الخطاب الديني أنه يؤيد مقولاته ومنطلقاته فيما يتصل بقضايا المرأة . وفي هذا الاستشهاد يتجاهل الخطاب الديني تجاهلا شبه تام أن جوانب الخطاب المستشهد بها هي جوانب تناقض الآثار الجانبية الهامشية للإنجاز الأوروبي . وبعبارة أخرى تتخذ أوروبا في بنية الخطاب الديني — وفي بنية خطاب التراجع عامة — صورتين متناقضتين أوروبا العلم والتقدم والنهضة ، وبك هي الصورة القائمة للخطاب ، والتي لا يجد وسيلة لرفضها ، والصورة

الثانية هي أوروبا الانحلال والخلاعة والعري والشذوذ الجنسي والإيدز ، والتفكك الاجتماعي .. إلخ ، وهي الصورة المنتزعة من سياق التراجع الأوروبي ذاته ، والقابلة للهجوم والإدانة الأخلاقية . ويقوم الخطاب الديني بعكس الصورة الثانية على مرآة خطاب النهضة العربي بهدف تشويهه كلياً ، وتشويه الصورة الأولى لأوروبا . بطريقة مراوغة . وهذا المسلك شبيه إلى

من السهل أن نكتشف في مجسم الخطاب الديني على خطاب النهضة الحضور الأوروبي وذلك رغم محاولة هذا الخطاب نفى هذا الحضور على المستوى الظاهر . يتصور الخطاب الديني أن نفى خطاب النهضة وإلغاء فعليته يتم بمجرد وضعه في السياق التأمري لأوروبا في علاقتها بالشرق عامة وبالعالم الإسلامي بصفة خاصة . لكنه عن طريق هذه الآلية في بنيتها يكشف عن حضور مكثف — إلى حد الإرباب والقمع — لهذا الشيطان الأوروبي الذي يحاول إدانته . هكذا يمكن القول إن الخطاب الديني في حقيقته خطاب مازوم مقوم من داخله ، ولكنه يحاول التخلص من هذا القمع بالاجور إلى إزاحته وممارسته ضد كل خطاب عربي يتصوره نقضا له ، ويتم ذلك عبر تلك المماهة بين ذلك الخطاب العربي وبين الخطاب الأوروبي القاسم أساسا للخطاب الديني . إنه سلوك أشبه بسلوك كافور الأخشيدي كما صوره شاعرنا الراحل أمل دنقل . ذلك أنه أراد للتظاهر بالعظمة التي تجعله مستحقا للمديح الذي استحقه المعتمض حين فتح « عمورية » فقال فيه أبو تمام بأنيته الكبرى :

السيف اصدق إنباء من الكتب
في هذه المد بين الجد والسحب
وإذا كانت الروايات قد نهبت إلى أن
فتح المعتمض لعمورية كان استجابة لما
بلغت من أن الروم في هجومهم على
أطراف الدولة الإسلامية تعرضوا
لامرأة مسلمة صاحت مستغنية من
شرهم « وامعتصماه » فإن كافور
الإخشيدي — فيما يصور أمل
دنقل — استجاب لحدث مشابه
بطريقة مغايرة . لقد أبلغوه أن الروم

ما يوزع الاتهامات . إن يكن تصوير المرأة وتأسيس العقل خطيئة ، فهي خطيئة اقترقتها أوروبا في حق نفسها أساسا ، فاستمتعت بشمارها ، وعانت من آثارها الهامشية الطبيعية في الوقت نفسه . أما تصوير ذلك كله ، أي تصوير حركة واقع اجتماعي فكرى ثقافي بأنه مؤامرة تستهدف الإسلام والمسلمين فذلك هي الهلوسة العقلية والبارانويا الذهنية الملازمة لبنية الخطاب الديني والحاثية له . لكن مادام ذلك سيؤدي إلى وهم حركة النهضة النسائية بالكفر والانحدار عن الإسلام بمعارضة خطيئة التعلم من الغير والاستفادة من تجارب الآخرين لتحقيق التقدم ، فلا بأس : « لو أن حركة النهضة عفوا الكعبة — النسائية

هذه ، كانت في شورتها لصالح مصر ، ضد المستعمرين ، قد رفضت بالله ربا ، وبالإسلام ديناً ، وبالقرآن كتاباً ومحمد نبيا ورسولا ، لو كانت كذلك لما طالبت حقا بباطل ، ولا خلعت حجابا ، ولا ارتفعت في أحضان هذا المستعمر الذي تجاربه ، لو كانت كذلك لما تقدمت هدى شعراوى المظاهرات النسائية سنة ١٩١٩ سافرة الوجه ، مسجلة بذلك أنها أول مصرية مسلمة ... رفعت الحجاب .

لو كانت كذلك لتوامت الحركة مع الإسلام ، وتكريمه لها ، ورفعها لمزلتها ، ولما كانت حربا عليه ، ولما صارت بقاياها — وهي كثيرة — إلى اليوم وبلا وخزيا للمسلمين ، كما نشاهد اليوم^(١٩) . وينتهي الخطاب إلى أن هذه الحركة النسائية كانت « في حقيقتها حركة عملية مربية ، ترتبط خارجيا بالدوائر الاستعمارية ، وداخليا بالزعماء السياسيين المصطنعين »^(٢٠) .

حد كبير بما تجده في خطاب « سيد قطب » المنظر الأيديولوجي للخطاب الدينى السلفى منذ بداية الستينيات — من حرص على ضرورة الفصل فى الإنجاز الأوروبى بين مجال العلوم الطبيعية والرياضية وتطبيقاتها وتطبيقاتها فى مجال التكنولوجيا ، وبين مجال العلوم الإنسانية ومناهجها ، فبينما يتحتم على المسلم أن يتقل عن أوروبا العلم والتكنولوجيا ، يحرم عليه تحريما باتا قاطعا أن ينقل عنها مناهج العلوم الإنسانية كأن العقل المنجز لهذا ليس هو العقل المنجز لذلك (١٩) .

وقد سبق أن أشرنا إلى دفاع الشيخ محمد الغزالي عن قاسم أمين انطلاقا من أن دعوته تمثل العودة إلى النصوص الأصلية فى قضية المرأة من جهة ، وانطلاقا من أنه يريد تخلف وضع المرأة إلى التقاليد الغربية على الإسلام من جهة أخرى . ويبدو الشيخ الغزالي فى دعوته لتحرير المرأة ، أو لنقل بالأحرى فى وقوفه ضد حبسها فى زينة التقاليد ، ينتج خطابه وعينه على صورة الإسلام فى الغرب . ولا نريد أن نستنتج من ذلك أن الغرب يمثل — على مستوى اللاوعى على الأقل — إطارا مرجعيا لخطاب الشيخ فى قضية المرأة عموما والحجاب خصوصا . بل الأحرى القول إن شخص « الداعية » فى الخطاب يحرص على « تحسين » صورة الإسلام ، بقدر ما يحارب التشويه الذى يتسبب فيه بعض المنتسبين إلى مجال « الدعوة » من الشباب يقول مدافعا عن « الحجاب » ضد الذين يجيئون « النقاب » فى زى المرأة : إن الاقتصاف على الحجاب الذى يشبه زى الراهبات من شأنه أن يجعل الزى الإسلامى للفقاعة المسلمة مقبولا فى المدارس الإسلامية فى بلدان أوروبا ، فى حين

يؤدى الحرص على « النقاب » إلى تشويه صورة الإسلام فى الغرب . وأسأل القارئ بالنقاب : إنكم تعلمون أن مذهبيكم رأى لم تجنح إليه كثرة المفسرين والمحدثين والفقهاء ، فسلذا عليكم لمصلحة الإسلام أن تتركوه ترجيحاً لمصلحة أهم وتجنباً لضرر أفدح » (٢٠) .

إن مفهوم الغزالي للدعوة الإسلامية — كما هو واضح فى ترجيحه للحجاب على النقاب — يركز على تصويره للداعية بوصفه عارضا لسلعة يرجو رواجها ، ولكى يحقق الداعية (التاجر) الزواج اسلخته عليه أن يعرضها فى أحسن معرض . وإذا كان المشتري المعروض عليه السلعة هو غير المسلم — متمثلا فى الأوروبى أساسا — فإن ذوق المشتري هو الذى يحدد طريقة عرض السلعة .. ويعبارة أخرى يتحدد المعنى المطروح عن الاسلام فى خطاب الداعية وفقا لقل المضاطب الأوروبى أساسا ، ولا يقتصر هذا العرض الحسن على قضايا المرأة وحدها بل يمتد فى خطاب الغزالي إلى حقوق الإنسان والعلاقات الدولية والعدالة الاجتماعية



والصحة والثقافة — إلخ (٢١) . ولعل هذا هو الذى يعطى خطاب الشيخ مسحة معتدلة متسامحة لا نجدما فى خطاب كثير من الدعاة . يقول كاشفا عن منهجه فى الدعوة وعن منطلقه فى الفهم والتأويل : « إن أى كلام يفيد منه الاستبداد السياسى ، أو التظالم الاجتماعى أو العنن التقاى ، أو التخلف الحضارى لا يمكن أن يكون دينيا . إنه مرض نفسى أو فكرى ، والإسلام صحة نفسية وعقلية .. إن شبرا مستطيرا يصيب الإسلام من تقوقع بعض أتباعه فى آراء فقهية معينة شجرت فى ميدان الفروع ، ويورد نظرها من مكانها العتيد لتعرض عقائده وقيمه الكبرى . والرجل الذى يضرب السويق كلها ، لأنه يفضل دكتنا على دكان أو سمسارا على سمسار لا يسمى تجارا » (٢٢) .

هذا الحضور المكثف — إلى درجة القمع — للآخر الأوروبى فى بنية الخطاب الدينى يجعل عملية فهم النصوص الدينية عملية ذات طابع نقى إيديولوجى موجه من خارج الخطاب وإذلك يلجأ الخطاب إخفاء لهذا الحضور للتقسيم السابق الإشارة إليه فى خطاب « سيد قطب » ، تقسيم الإنجاز الأوروبى إلى علوم طبيعية ورياضية وتكنولوجيا يجب الإفادة منها ومن لغزاتها ، وإلى علوم اجتماعية وإنسانية يجب أن نعاديا ونرفضها مستبدين بها النصوص الدينية الإسلامية . يقول محمد الغزالي : « أريد أن أقول للمسلمين : إن قرآنكم هو المصدر الأول للاعتقاد الحق ، وإن علوم الكون والحياة هى الشارح الجدير بالتأمل والمتابعة ، وإن العظمة الإلهية تزداد تألقا فى عصر العلم وإن التقدم صديق للإيمان . وخصم للإلحاد وأريد

أن لحذر المسلمين من منتسبين إلى العلم لا قدم لهم فيه ، فليس فرويد أودوركاييم من العلماء ، أنهم مفكرون مرضى ضلوا السبيل . وليس ماركس وأتباعه علماء ، إنهم كهان جدد ، استبدت بهم علل نفسية ، وما كانوا يستعملون السبر لولا الفراغ الذي اتبع لهم من قصور المتدينين وتقريطهم في جنب الله (٧٢) .

وإذا كان قبول العلم الطبيعى والرياضى من أوروبا يبنى في خطاب « سيد قطب » على ما يشبه مقولة « هذه بضاعتنا ردت إلينا » — على أساس أن أصول المنهج التجريبي انتقلت من العالم الإسلامى إلى أوروبا في عصر النهضة — فإن الخطاب الدينى يجعل من النهضة النسائية وثورة المرأة في أوروبا صدق لتأثير الثقافة العربية الإسلامية ، بما تتضمنه من حقوق للمرأة ومساواة لها بالرجل . « مع الدفعة الصناعية في أوروبا كان انفتاح على الثقافة العربية والإسلامية في صورة ما ، سواء كانت سليمة أم مشوهة وفي هذه الثقافة لمت المرأة الغربية صورة المسلمة ولها مهر يدفعه الزوج في الوقت الذى تدفع المرأة الغربية لزوجها « الرحلة » رات المسلمة تملك وترث ، وتتصرف في مالها ، وتبرز في معارك السياسة والحرب ، كيوم صفين وفي غزوات الإسلام وفي معترك المعرفة تبدو محدثة وناقدة وشاعرة وهذا لا يتأتى لها إلا في إطار كبير من الحرية . ولها في الإسلام حق الملكية ، وحق الطلقة والتوقيف ، وحق الحركة ، وحق التفكير والرأى ، وحق المحافظة عليها وعلى حقوقها . أعضاء على الإسلام تلعب بين سحب التشكيك في « محمد » صلى الله عليه وسلم ، وفي رسالته ، كان لها انطباع في نفوس نساء الغرب دفعهن إلى تلمس الحياة الكريمة فبدأت ثورة المرأة

الأوروبية على الرجل » (٧٣) . لكن الخطاب لا يتقبل حركة النهضة النسائية العربية على نفس الأساس السابق ، أساس « هذه بضاعتنا ردت إلينا » ، بل يدين الحركة كما سبقت الإشارة ، دون أن يدري أنه بذلك يدين أصلها الإسلامى الذى انبثقت عنه .

٢ — ٢

الصورة الأخرى لأوروبا — صورة الانحلال والعري والشذو ، والتفكك الاجتماعى — صورة يستحضرها الخطاب الدينى بعد أن صاغها — أو بالأحرى أعاد صياقتها وتشكيلها من نقد الخطاب الأوروبى للواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى . والخطاب الدينى في استدعاء تلك الصورة يلجأ إلى « التعميم » فيحدث عن تلك الظواهر بوصفها سمات واضحة مميزة للمجتمعات غير الإسلامية . « إن اللواط والسحاق والممارسات الجماعية للجنس ، والزواج التجريبي ، ونوادى الشذو ، ونوادى العرة ، والمجلات المجنة ، والأفلام الجنسية الفاضحة ، والمصور الخلية ... إلخ كل هذه وغيرها أصبحت السمة المميزة للمجتمعات البشرية في شتى أنحاء الأرض » (٧٤) . حتى ظاهرة الطلاق يتم فصلها فصلا تاما عن أسسها الاقتصادية والاجتماعية والتربوية ، وذلك ليتم إلصاقها قسرا بتأثير المسلمين بالحضارة الغربية . إن تقش الطلاق يعود في نظر الشيخ محمد الغزالي إلى ظاهرة الاختلاط بين الرجل والمرأة ، وهى ظاهرة انتقلت إلى مجتمعاتنا فيما يرى الشيخ من عدوى التأثير بالحضارة الغربية (٧٥) .

في مثل هذا التصور تمثل أوروبا —

في جانبها العلمى الإجازى — مرجعية هامة من مرجعيات الخطاب الدينى ، لكنها تمثل — في جانبها الاجتماعى والإنسانى — شيطاناً تتحتم مآزله . ويخبر يثاقل الخطاب الدينى أوروبا بيقوم بإلصاق كل صفاتها الذميمة بالخطاب النهضوى العربى — ويعبارة أخرى بدلا من أن يرى الخطاب الدينى في خطاب النهضة العربى استلهاما للإنجاز الأوروبى العلمى والعقلى ، أى للجانب الذى يتخذ منه هو نفسه مرجعية واضحة . يقوم الخطاب الدينى — على العكس من ذلك — بتشويه صورة خطاب النهضة . وهذا التشويه يعد في زاوية منه محاولة للانتقام — إن لم نقل الانتقام — من قهر الخطاب الأوروبى للنهضوى للخطاب الدينى ، وهو القهر الضمنى الذى سبق . أن أشرنا إليه والمتمثل في حضوره الدائم في بنية ذلك الخطاب . لكن الانتقام لا يتصب مباشرة على الخطاب القاص بل ينعكس عليه من مرآته في العقل العربى ، أى من خطاب النهضة العربى ، موضوع الهجوم والانتقام المباشر .

هذه الازدواجية — التى تصل إلى حد التناقض — جزء من الازدواجية العامة في الخطاب الدينى بما هو خطاب مازر . وهو خطاب مازر لأنه يسعى على مستوى الظاهر للمساهمة في إخراج الواقع من الأزمة شانه شأن مجمل الخطاب العربى — لكنه على مستوى الباطن يكرس الأزمة ويعمم التبعية . وكما أشرنا من قبل لا نجد في هذا الموقف من قضية المرأة إلا صدق لازدواجية الخطاب بشكل عام ، تلك الازدواجية التى لحماها في التفرقة بين العلمى والتكنولوجيا من ناحية ، وبين

تبدأ الدعوة إلى « عدم المساواة » إذن من حقائق بيولوجية عن الفروق النوعية بين الرجل والمرأة ، أى أنها تبدأ من اختزال المرأة / الإنسان في « الأنثى » . ويتناسى الخطاب الدينى أن الدعوة إلى تهية ظروف عمل إنسانى للعامل بشكل عام — رجلا كان أم امرأة — يجب أن يكون هو الشاغل الأساسى . إن العمل الشاق — ما لم يكن ضروريا — نوع من الاستعباد ، خاصة إذا كان الخطاب يدور في عصر التقدم التكنولوجى الذى حرر الإنسان إلى حد كبير من قهر الضرورات ويسر عليه سبل العمل والإنتاج . إن قضية ظروف العمل وضرورة تحسينها بضعان الحد الأقصى من الأمن للعامل صارت إحدى قضايا حقوق الإنسان . من هنا لا يصح التسليم بالواقع المتردى لظروف العمل في المجتمعات العربية والإسلامية والانطلاق منها بوصفها ظرفا أزليا ثابتة غير قابلة للتغيير والتعديل للمطالبة بحماية المرأة من مكابحتها . إن الاستناد إلى الفروق النوعية بين الرجل والمرأة في هذا السياق يعد بمثابة تبرير لهذا الوضع ، وتسليم بمشروعيته بوصفه وضعاً طبيعياً .

الأخطر من ذلك الاستناد إلى الشريعة لتكريس هذا الوضع وتأييده . يقول الشيخ الغزالي : « ولا ريب أن كيان المرأة النفسى والجسدى قد خلقه الله على هيئة تختلف تكوين الرجل ، فقد بنى جسم المرأة على نحو يتلاءم وظيفتها الأمومة تلاؤماً كاملاً ، كما أن نفسيتها قد هيئت لتكون ربة الأسرة وسيدة البيت ، وبالعامة فإن أعضاء المرأة الظاهرة والخفية ومضلاتها وعظامها ، وكثيراً من وظائفها العضوية ، مختلفة

إن المرأة مثلاً لا يمكن أن تعمل محصلاً في الأتوبيس ، أو شرطى مرور أو مضيضة وذلك لأن الدراسات الإحصائية — الغربية بالطبع — أثبتت أن ممارسة المرأة للأعمال المجهدة والشاقة ، بل وممارسة بعض أنواع الرياضة العنيفة قد تؤدى إلى فقدان المرأة ولو مؤقتاً القدرة على الإخصاب ويرى الشيخ « بعد هذه التجارب والاستقرارات أن الأفضل للمرأة الوقوف عند حدودها الفطرية ، والياس من نشدان المساواة المطلقة مع الرجال في الكدح والضمن وما يعقبه من آلام » (٢٧) ويتناسى الشيخ ذلك كله حين يكون في سجال مع الخطاب الدينى المخترط — في الموقف من المرأة خاصة — وينادى في سياق سجال ذلك بضرورة أن تدرك المرأة عضلياً كى تتمكن من الدفاع عن نفسها ، ومن المشاركة في أعمال الحرب بما يتطلبه ذلك من إعداد الأدوية ونقل الموتى إلى الجبهات الخلفية وعلاج الجرحى ، وتهية الأطعمة والأشربة .. إلخ . (٢٨)



الإنسانى والاجتماعى من ناحية أخرى . وهى التفرقة التى تتصور أنها تسعى للاستقلال إنسانياً واجتماعياً ، وتتناسى أنها بتكريس التبعية على مستوى العلم / التكنولوجيا — وذلك بالدعوة إلى الأخذ والثقل دون المساهمة في الإنتاج — تكرر التبعية إنسانياً واجتماعياً ، بل اقتصادياً وسياسياً .

٣ -

الخطاب الدينى الذى يجعل من النصوص الدينية مرجعية أساسية في مناقشة كل قضاياها ، يناقش خطاب النهضة في ادعاء « المساواة » بين الرجل والمرأة . وهو في هذا الادعاء — يستند كما سبق الإشارة — إلى نصوص المساواة في الشواب الأخرى على الطاعة الدينية خاصة في مجال تأدية الشعائر . ونحن نتجاهه نصوص أخرى لا تدعم هذه المساواة ، كالمواثيق والشهادات أمام المحاكم والطلاق وتعدد الزوجات .. إلخ ، يبدو موقف الخطاب تبريرياً إلى حد كبير . وقد سر بنا أن الشيخ الغزالي ينظر إلى تلك النصوص بوصفها استثناء يؤكد القاعدة ، قاعدة المساواة لكن الشيخ الغزالي نفسه يعود في سياق آخر ليؤكد أن المساواة المطلقة مستحيلة بين الرجل والمرأة . والسباق الذى يؤكد فيه الشيخ الغزالي استحالة المساواة سياق ضرورة تقسيم العمل بين الرجل والمرأة . وتعتقد ضرورة التقسيم تلك على تأكيد الفروق البيولوجية وما ينتج عنها من فروق في القوة الجسدية تجعل الرجل — عضوياً — أشد احتمالاً للأعمال الشاقة من المرأة . ونلاحظ هنا — وهذا هام — أن الشيخ الغزالي يستند إلى شهادات لكتاب أوروبيين من جنسيات مختلفة وذلك لكى يؤكد استحالة المساواة في مجال

كل ما خلق الله تعالى ، ويحترمه ، ويفر من القبح — كل القبح — ويتجنبه . واكتسب رقة الحاشية ، فينسجم تعامله مع الآخرين ، ولا يعرف الخشونة ، التي تلجؤه إلى إشعال نيران الحروب والعداوات بينه وبين بني جنسه . ويستمد الدفء منها ليستعين على مقاومة برودة كل ألوان الخوف من غير الخالق الأعظم . ويتعود النعومة ويلقها ، فلا يركن إلى قوة الطبع وغلظته ، ويحكم دائما إلى ليونة عقله ومرونته لا إلى عى غريزته وانفداعها ، محققا بكل ذلك — أو عن طريق كل ذلك — إنسانيته . — وكذلك — لما كان لها هذا الدور الهام فقد أعفاها التشريع الإسلامى من كل ما يحول بينها وبين حسن قيامها بهذه الغاية النبيلة إذ أراحها من مشقات الكسب وتبعات الإنفاق ووفر لها كل عوامل الأمان في ظل الصرية والكرامة . وحرم عليها — وعليها — أن تتشغل بأقفاها الإنسانى بأى عمل — لغير ما ضرورية — من شأنه أن يحول بينها وبين حسن قيامها بدورها الهام (٣٧) .

في هذا التصور يتم إلغاء المرأة/ الانثى لحساب الرجل/ الذكر إلغاء شبه تام ، إنها بمثابة ديكور ، لوحة جميلة ، أو قطعة موسيقية ، تحفة فنية ، كل مهمتها في الحياة تنصب في الصد من خشونة الرجل ، وفي إضفاء لمسات من النعومة على مسلكه والدفء في عواطفه وليس ثمة تبعات يتحملها الرجل في علاقته بالمرأة سوى أن يمنحها الغذاء والكساء والسكن ، إنها علاقة أشبه بعلاقة التابع بالتبوع والعبد بسيده . إن اللغة المستخدمة في النص السابق تتظاهر بالشارعية ، لكنها الشاعرية الفجة التي توهم القارئ بتبجيل المرأة وهي تحولها في الحقيقة إلى شيء ، قد

ممارسة الحياة والعمل والإنتاج . هكذا لا يكون تقسيم العمل تقسيما لمجالات العمل الممكنة خارج البيت فقط ، بل هو تقسيم يعتمد على ثنائية الداخل والخارج ، حيث يتحصر وجود المرأة داخل حدود جدران البيت لرعاية الأسرة والأمومة ، بينما يكون الخارج مجال فعالية الرجل وميدان ممارسة نشاطه من هذه الزاوية علينا ألا نتخذ كثيرا بالمقولة الشائعة في الخطاب اللادنى وخطاب التراجع بصفة عامة . أعنى مقولة أن « المرأة نصف المجتمع » ، ذلك أن الدلالة المطروحة لهذه المقولة والتي يكشف عنها تحليل الخطاب هى أن « المرأة نصف الرجل » ، بما أن وظيفتها الأساسية هى خلق الجو الملائم له نفسيا في الداخل ليستطيع ممارسة نشاطه في الخارج . وعليها أن تلاحظ التأكيد في نبرة الخطاب المذكور على نعومة الكائن الأنثى ورقة حاشيته ، وتعته فطريا بالقدرة على إشاعة الدفء وإفاضة الحنان حوله : « كلنا يعلم أن المرأة نصف المجتمع ، وهى شريكة الرجل ، ورفيقة دربه ، وصانعة حياته ، وهى له نبع الحنان ، وله عندها السكن والراحة والأطمئنان ، تأخذ بيده إلى السعادة ، وتساعد على النجاح وتعينه على تحقيق إنسانيته وإداء رسالته كما أنها تكون له الأم الرؤم ، والأخت الحنون ، والبنات الأبدية ، والزوجة المطيعة . ولما كان لها هذا الدور الهام فقد أعفاها البارى ، سبحانه وتعالى ، الصبر وحب العطاء والإيثار والدفء والحنان ، لتكون مصدرا هاما لكل هذه الأشياء ، لجميع بنى الإنسان . وخصها كذلك بالجمال ورقة الحاشية ودفء الجسم ونعومته ليعشق الإنسان (لاحظ كيف يكون الذكر هو الإنسان) الجمال ، فيراه في

إلى حد كبير عن مثيلاتها في الرجل ، وليس هذا البناء الهيكلى والعضوى المختلف عيشا ، إذ ليس في جسم الإنسان ولا في الكون كله شيء إلا وله حكمة ، وهيك للرجل قد بنى على أن يخرج إلى ميدان العمل كادحا مكافحا ، أما المرأة فلها وظيفة عظمية وهى الحمل والولادة وتربية الأطفال ، وتهية عش الزوجية ليسكن إليها الرجل بعد الكدح والشقاء » (٣٨) .

هكذا تتراجع مكانة المرأة بوصفها كائنا مساويا للرجل وشريكا له لى تكون في « خدمته » . ويعجب الشيخ الغزالي كيف أن الشريعة الإسلامية تراعى الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة في أحكامها الدينية ويسمى الناس إلى إهدار هذه الفروق . وهو عجب لا يظن من دلالة تكشف عن جنوح الشيخ إلى الاستثناء والشذوذ في الأحكام الشرعية متجاهلا المساواة الأصلية الأساسية . يقول عن الآلام المصاحبة لفترة الحيض في حياة المرأة : « وقد راعت الشريعة هذه الظروف التى تمر بها المرأة فأعفتها من بعض العبادات : كالصلاة أثناء الحيض ، والنهى عن الصوم ، وقضائه في أيام أخر . فإذا كان رب العالمين قد أسقط عن النساء واجبات عينية في تلك الحالات . فهل تقضى على نفسها أو يفرض عليها المجتمع حالا تطيق ؟ ! » (٣٩) .

هذا الاستناد إلى الشريعة في تأكيد الفروق النوعية وى تحقيق مشروعية عدم المساواة ، يمهّد الطريق إلى الحديث عن « الانثى » وعن « الجنس الطيف » الذى تتحدد مهمته في تخفيف العناية عن الجنس الخشن ، وتهية المناخ البيئى والأسرى الذى يمكنه من

يكون شيئا ، لكنه يظل مجرد شيء ، كم مهمل تتحدد أهميته بتفهمه بالنسبة للمالك / الرجل . من هذا المنظور لابد من فرض « حجاب » الملكية على هذا (الشيء) . وكما يتحجب في الداخل على مستوى الحركة يتحجب إلى الداخل أيضا على مستوى الزنى . وبإلزام أن نناقش مسألة الحجاب سنترك الخطاب الدينى مؤقتا لنكشف عن بعض مظاهر الخلل في مفاهيم خطاب النهضة بشأن الفروق بين الرجل والمرأة .

٣ - ١ - ١

مشكلة خطاب النهضة - في بعض تجلياته على الأقل - أنه خطاب سجال ينتج مفاهيمه ، وعينه على مفاهيم نقيضه السلفى ، خاصة حين يكون الخطاب السلفى هو الخطاب السائد والمهيمن . هذا بالإضافة إلى أن خطاب النهضة بشكل عام خطاب غلب عليه طابع الانتقام والتفريق بصفة عامة ، وهو طابع يوقعه في حبالش أطروحات الخطاب النقيض . وفيما يتصل بقضية المرأة لا نجد خلافا جذريا - في التسليم بالفروق النوعية بين الرجل والمرأة ، وبالتسليم مما يترتب على تلك الفروق من نتائج ، بين الخطابين . يقول العقاد مثلا - وهو هنا يتحول إلى شاهد في نسق الخطاب الدينى - «إن المرأة لها تكوين عاطفى خاص ، لا يشبه تكوين الرجل لأن ملازمة الطفل الوليد تستدعى شيئا كثيرا من التناسب بين مزاجها ومزاجه ، وبين فهمها وفهمه ، وبين مدارج جسمها وعطفها ومدارج جسمه وعطفه . وذلك أصول اللب الأنثوى الذى جعل المرأة سريعة الانقياد للحس والاستجابة للعاطفة - فيصعب عليها ما يسهل على الرجل من تحكم العقل ، وتغلب الرأى ، وصلاية العزيمة . وهذا

التكوين يساعد المرأة على أداء وظيفتها» (٣٢) .

ومشكلة مثل هذا الخطاب أنه ينطلق من خصائص مكتسبة سببها الانحباس داخل جدران البيت وملازمة الطفل ، لكنه يحول تلك الخصائص المكتسبة إلى جبلة ثابتة راسخة هي طبع التكوين الأنثوى . والأخطر من ذلك أن تتحول هذه الخصائص النفسية المكتسبة إلى صفات عقلية راسخة غير قابلة للتعديل ، فتتحبس المرأة في سجون «العاطفية» وينطلق الرجل في آفاق العقل والرأى . لكن علينا على كل حال أن نضع خطاب العقاد في سياق «ارتداد» خطاب النهضة ذاته ، وانتقائه من مرحلة الفتوة والنضارة إلى مرحلة الخفوت والاحتضار . هذا بالإضافة إلى ظاهرة ازدواج المثقف العربى « بشكل عام فيما يتعلق بفهمه لقضية المرأة اذا ارتهنت الدعوة إلى تمييزها بطابع نفعى مرتبط بحاجة المثقف إلى امرأة متعلمة تشاركه الحياة .

وقد كان متوقعا من زكى نجيب محمود بعقلانيته الوضعية - خاصة وهو يقاوم الردة في عالم المرأة - أن يكون



أكثر راديكالية في فهمه للفروق النوعية بين الرجل والمرأة . لكن خطاب زكى نجيب محمود قدم في الحقيقة لنقيضه السلفى فرصة ذهبية للنيل منه ، بل ولإغتياله من جانبين : الجانب الأول ، جانب التصوص الدينى ، وهو الجانب الذى تجنب زكى نجيب محمود الخوض فيه دون أن يحرص على استبعاده من مجال النقاش . في هذا الجانب اكتفى زكى نجيب محمود كما سبق الإشارة بتقرير أنه على وعى بتلك التصوص التى يستند إليها خصومه في الرأى ، ويحرص على تأكيد قدرته على فهم تلك التصوص ، وقد أعلن أن الذين يستشهدون في ردودهم عليه بالآيات القرآنية مخطئون ، لأنهم بذلك يتصورون عدم فهمه للقرآن الكريم ثم يقول «القرآن» الكريم كتابهم وكتابه .. وإننى مهما تواضعت في قدر نفسى ، فلا أظننى أصل بذلك التواضع درجة تحرمنى من فهم الآيات الكريمة التى سبقت في الرسائل شواهد على ما أراده أصحابها» (٣٣) .

وإذا كان زكى نجيب محمود بذلك الإقرار والإعلان قد كرس مرجعية التصوص الدينى ، فإنه قد منح بذلك خصمه سلاحا فتاكا للنيل منه . هذا هو الجانب الأول ، والجانب الثانى الذى مكن للخصم من اغتيال خطاب زكى نجيب محمود إقراره لا بالفروق النوعية بالتنتائج المترتبة على هذه الفروق اجتماعيا وثقافيا ونفسيا . يقول زكى نجيب محمود . «الفروق الظاهرة بين الجنسين ثلاثة : أولها : فروق في شخصيات الأفراد ، من حيث هم أفراد ، ثانيها : فروق في أساليب التعامل مع المجتمع . ثالثها : فروق في موقف كل من الجنسين في العمل على استمرارية الحياة . ثم يقول - ويوافقه

الخطاب السلفي في ذلك تماما :-

«وإذا نحن بدأنا المقارنة بين الجنسين من النقطه الثالثه الخاصه باستمرارية الحياة الإنسانية ، وقعنا على اختلاف بينهما . وقد يكون هو المصدر الرئيسي ، أو أحد المصادر الرئيسية التي منها يتفرع سائر ما قد نراه بين الرجل والمرأة من أوجه التباين . وذلك لأن للمرأة دورا في جانب تلك الاستمرارية ، لا يقاس إليه دور الرجل ... فمن هذه النقطه الأولى تنبثق أهم خصائص المرأة : فرداً وعضواً في المجتمع لأنها نقطه تستم عليها أن تميل إلى الحياة الأمنة لتوفر للإناء منلخا صالحا يتربون في أمنه ، حتى يبلغوا النضج . ولا كذلك الرجل ، لأنه بحكم ضروره أن يهيء مقومات الحياة لهؤلاء الإناء ، قد يضطر إلى اللغامه ، بل إلى القتال ، مما ينتهي بالرجل والمرأة إلى مزاجين مختلفين في الأساس - المرأة تبسط جناحيها في هدوء على ما هو موجود ليظل موجودا ، والرجل يصفق بجناحيه ليطير . إن استقرار الحياة هو أساسا من صنع المرأة . والشوره على الحياة لتغيرها هي أساسا من صنع الرجل .

ومن هنا تولدت فروق نوعية كثيرة في حياة كل منهما ، من حيث هما فردان ، ومن حيث هما عضوان في حياة اجتماعية والمرأة في الحب أصنق وأقل وأذكى ، والرجل في الكفاح أقوى وأشجع» (٣٤) .

وما أسهل على الخطاب السلفي ، وقد تحولت الفرق البيولوجية النوعية إلى فروق نفسية وعقلية وفكرية ، أن يضغط على تناقضات خطاب زكي نجيب محمود . فكيف لا يتفق أحدهما على الآخر ؟ وقد قررت ذلك بنفسك ؟ الست كاتبه ؟! الست مؤمنا به ؟ ثم الست

مناقضا لنفسك ؟ وأيضا : أليس العمل أحد توابع هذه الفرق ؟ ... الست تؤسس العمل على الحياة العقلية المشتركة بينهما لا على الحياة البدنية ، وفي نفس الوقت تلومها على بعدها عن العمل المهني بصفة خاصة . أليس في ذلك التناقض والمغالطات خاصة إذا كتبها قلم فيلسوف وأستاذ ، لا قلم تلميذ في السنوات الأولى بالجامعة» (٣٥) . ثم يرد الخطاب السلفي تلك الفرق كلها إلى أصل الفطرة والخلق الإلهي ، نافيا عنها أى احتمال لكونها صفات مكتسبة «أليست هذه الفرق بينهما هي من صنع خالقهما ؟» (٣٦) .

وإن تقررت النتائج المنطقية للصورية لتأكيد الفرق النوعية البيولوجية بين الرجل والمرأة ، وإن تم توصيف هذه الفرق بوصفها فروقا جوهريا راسخة غير مكتسبة ، وإن صارت فروقا في أصل الخلقة ، يصعب الاعتراض على عودة المرأة للبيت ، والاعتراض على ارتدادها عن المشاركة في الحياة بالعمل على الأقل من قبيل «اعتراض الصنعة على صانعتها ، واعتراض المخلوق على خالقه . وهذا فوق كونه مؤد إلى عرقلة استمرارية الحياة وفساد الكون ، وظلم أحد الفرعين - المرء والمرأة - وظلم أحدهما ظلم لهما ، فإنه اعتراض على الله سبحانه وتعالى مؤد إلى الكفر به ، والعياذ بالله تعالى . فهل نقبل توزيعه للكسوسليات بينهما أو نعترض ، ونوزع ، فنكفر ، أو نظلم ، والعياذ بالله تعالى» (٣٧) .

وإذا كان خطاب زكي نجيب محمود يلق في التناقض المفضى إلى الكفر من منظور الخطاب السلفي ، فكيف يسمح لنفسه بالالتجاء إلى البراهين الدينية ذاتها ؟ أليس في هذا المسلك من جانب زكي نجيب محمود ما يجعل منه فريسة

سهلة توقع نفسها في براثن الخطاب السلفي : «لجب توضيح بعض النقاط : الأولى إن الدكتور نفسه مرة ثانية - وهو القائل :- «القرآن كتابهم وكتابي» - حينما قال تبريرا لمعادته لعمل المرأة : هبط آدم وجواء إلى هذه الأرض ليسعيا . هذه مغالطة يا أستاذ الأستاذة لأن الآية القرآنية الكريمة التي اقتبست منها هذه العبارة واضحة جدا في ذلك ، وهي تصمح هذا الزعم منذ خمسة عشر قرنا من الزمان ، وسوف تصححه ، كلما أخطأ فيه إنسان - أيضا - إلى آخر الزمان . والآية تقول : «فلقنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى » ويقول الإمام الطبري .. ولم يقل فتشقى . والمعنى جد واضح ، والمغالطة كذلك جد واضحة» (٣٨) .

٣ - ٢

لعل حرص الخطاب الديني - رغم كل ادعائه - على حبس المرأة داخل أسوار البيت ينطلق من هم أعق هو سترها داخل سجن «الحجاب» بوصفها عورة والدليل على ذلك أن هذا الخطاب يضطر أحيانا تحت إلحاح ضغط الواقع ، واقع خروج المرأة ومشاركتها للرجل في مجالات عمل كثيرة وإنجازاتها التي لا يمكن إنكارها في هذه المجالات ، يضطر أحيانا للتراجع ، فيضج عمل المرأة داخل دائرة «الضرورات التي تبيح المحظورات» (٣٩) . لكن حرية العمل - وكذلك التعليم - مشروطان كلاهما بشروط «الحجاب» ومنع الاختلاط والتزاحم مع الرجال . وإذا كانت حرية التعليم لا يمكن إنكارها ، ولا يمكن إدخالها - مثل العمل - في دائرة «الضرورات» ، وذلك لتوافر النصوص الدينية التي تحض على

التعلم وتجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة ، فإن الضوابط الحاكمة لتلك الحرية تدور كلها في إطار الاحتجاب عن الرجل وعدم الاختلاط معه : «وَأُولَٰئِكَ هُمُ الصَّوَابُ (منع الاختلاط) بأى صورة وفى أى مرحلة ، وبحت أى ظرف ، فمضار الاختلاط لا يمارى فيها إلا مكابر ذو غرض غير شريف وقصد سيئ . وثانى هذه الشروط (زى المرأة) الذى يحفظ كرامتها ويصون عفافها . بحيث يستر البدن كله ما عدا الوجه والكفين ، على ألا يصف مفتاح الجسد ولا يشغف عنها ، تحقيقاً لأمر الله تعالى .. وقد ورد فى القرآن الكريم بما لا يدع مجالاً لاجتهاد أحد»^(٤٠) .

ولا شك أن الاعتراف بحق المرأة فى التعليم ، وهو الحق الذى توافقت النصوص الدينية على الإقرار به ، لا يريح الخطاب الدينى تماماً وذلك لارتباط التعليم بالعمل . وما دام حق العمل يدخل فى إطار «الضرورات» - من منظور الخطاب الدينى - فقد كان من الضرورى وضع الضوابط الكافية لعملية التعلم ذاتها حتى تسهل فى إطار تعلم الضروريات اللازمة للقيام بالدور دور المرأة كما حدده الخطاب الدينى فى الامومة والتربية والحفاظ على الأسرة ورعاية الزوج . من هنا يقول حسن البنا إنه من الضرورى تعديل مناهج التعليم نفسها بما يتلاءم مع طبيعة المرأة . وخاصة فى المراحل الأولى . حتى أنه يجب أن نفرق بين ثقافة المرأة وثقافة الرجل تفرقة غير متهمة ، ولوعند التحرر والتخصص فى بعض العلوم ، فذلك أجدى وأنفع»^(٤١) .

ويواصل أتباعه الحديث عن ضوابط التعليم بالنسبة للمرأة فيقرعون بين ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية فى تعليم المرأة . والمقصود بمصطلح

«فرض العين فى الفقه الفرض الذى يتطلب القيام به على كل الأفراد دون إعفاء أحد منهم ، إذ المسؤولية فى فروض العين مسئولية فردية بحتة . أما «فرض الكفاية» فهو الواجب الذى يلزم أن يقوم به بعض أفراد المجتمع ، أى أنه ليس فرضاً عينياً على كل الأفراد ، بل هو اقرب للواجب الاجتماعى . لكن هذا الفرض إذا لم يقم به بعض الناس تصبح المسئولية الأخرى فيه مسئولية جميع الأفراد . ومعنى تلك التفرقة فى الحديث عن تعليم المرأة أن هناك نوعين من التعليم : تعليمياً يجب أن تتلقاه كل امرأة ، وهو التعليم الخاص بكيفية ممارستها للعبادات والواجبات الدينية الشرعية الشخصية ، وهذا هو فرض العين . والنوع الثانى هو تعليم ليس من الضرورى أن تتعلمه كل النساء ، ويكفى فيه بعضهن وسنلاحظ على الفور أن هذا النوع الثانى من التعليم - فرض الكفاية - يتعلق بواجبات الزوجة والأم ، أى أنه تعليم يرتبط بالدور المحدد لها داخل البيت ، أو يتعلق بالحرص على منع الاختلاط بين الرجال والنساء . كان تتعلم المرأة الطب ، خاصة طب الطفولة وطب أمراض النساء .



«وقد قال الفقهاء : إن ما تتعلمه المرأة نوعين : ١ - فرض عين : وهو الذى تصح به عبادتها وعقيدتها وسلوكها وتحصن به تدبير منزلها وتربية اولادها .

٢ - فرض كفاية : وهو ما تحتاج إليه الأمة . ونحن الآن فى حاجة إلى طبيبات لأمراض النساء والطفولة يكفين حاجة المجتمع . وهكذا تدعو الحاجة إلى مدرسات البنات فى مدارسهن ومعروضات للنساء . أما إذا لم تكن ضرورات تفرض على الأمة إعداد النساء لثقافة معينة ، فإن المسلمة تعرف أن ثقافتها يجب أن تنجح إلى ما يخدم وظيقتها الطبيعية ، وهى رعاية البيت من طهو وحيابة وحضانة وعلم التفضية - ومبادئ الصحة العامة والوقائية ، ودراسة علم نفس الطفل»^(٤٢) .

هكذا تنتهى دلالة النصوص الدينية التى تجعل العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة - فى تأويلات الخطاب الدينى - إلى الدخول فى باب «العلم الضرورى» اللازم فقط لمساعدة المرأة فى القيام بوظيفتها الطبيعية كما حددها الخطاب الدينى نفسه . ويانتقل العلم من باب الإباحة الحر - الذى يصل إلى حد الفريضة - إلى باب «الضرورات» يصبح العلم نفسه مسجوباً داخل السور الذى تخص المرأة فيه . فإذا كان خروجها للعمل ضرورة . فإن تعلمها كذلك ضرورة تمتعها واجباتها البيئية والأسرية ، أى تمتعها ضرورة حماية المرأة من الاختلاط بعالم الرجال . ومعنى ذلك كله أن الهاجس الأساسى فى كل أطروحات الخطاب الدينى عن المرأة هو هاجس تغطيتها وسترها : تغطية العقل أولاً بحجبه عن أفق المعرفة الحرة ، وحجب وجودها الاجتماعى

ثانياً يحبسها داخل أسوار البيت . والأهم من ذلك كله ستر وجودها الفيزيقي بالحجاب ، الذي يعد تجسيدا رمزياً لكل معاني التقفية العقلية والاجتماعية .

إن رمزية «الحجاب» من حيث تجسده لكل تلك المعاني يعد أمراً غائباً تماماً عن الخطاب الديني ، لأن الذين ردوا على زكي نجيب محمود في مقالته التي سبقت الإشارة إليها مراراً لم يشرهم من المقال شيء أكثر مما أثارهم هجومه على الحجاب ودفاعه عن «سفور الوجه» الذي يؤدي إلى «سفور الروح» . وقد استتبب الجميع ، وظنهم ليسوا مخطئين تماماً ، أن الدعوة إلى نبذ الحجاب هي مجرد مقدمة يلزم عنها نتائج خطيرة تهدد منطلقات الخطاب الديني تهديداً مباشراً . يقول بعضهم محدداً الهدف من أطروحة زكي نجيب محمود : «الهدف أن خلع الحجاب وإلقاءه في البحر ، وهو رمز للدعوة إلى نبذه ، بل إغراقه في اليم ، ليصبح نسياً منسياً . ثم في محاكاة المرأة المصرية للمرأة الغربية في كل ما تأتي وما تذر . وبمعنى أوضح .. ثم النجاح في فصل الأخلاق عن الدين ، وفصل الدين عن الأخلاق ، وصولاً إلى فصل الدين عن الدولة ، وفصل الدولة عن الدين : هذا هو الهدف من هذا المقال ، كما هو واضح من عنوانه ، بل من سطوره ، بل من كل كلمة من كلمات بيد أن الهدف يأتي على استحياء . ويدخل على الناس منتظياً حلو الكلام ولين الحديث ، ويريق الخداع» (١٣) .

وكثيراً ما يستتر الخطاب الديني في دفاعه عن «تغطية» المرأة على المستويات السالفة كافة وراء قاعدة فقهية مستقرة - لم يراجعها أحد حتى الآن - هي قاعدة «درء المفسد مقدم على جلب

المصالح» . وهي قاعدة تقتض أن اختلاط النساء بالرجال - حسب فهم الخطاب الديني - يؤدي إلى كثير من المفسد . وفي سبيل درء هذه المفسد لا يأس من تعطيل كل المصالح الناتجة عن تحرر الإنسان رجلاً وامراً ، مادام الأمر في الفقه الإسلامي أمر منع المفسد ودرئها . وإن ناقش هذه القاعدة ودلالة طرحها هنا ، فذلك النقاش مجال آخر لأن الذي يهمنا هنا كشف التطابق بين خطاب الاعتدال وخطاب التطرف فيما يتعلق بقضية المرأة عامة ، وبمسألة التغطية خاصة . الشيخ محمد الغزالي قلب الاعتدال يعتمد على بعض المرويات التي تقول إن النبي صلعم منع رجلاً من الجهاد - أو بالحرى أعفاه - ليصحب زوجته في سفرها إلى مكة لتأدية فريضة الحج . ويستتبب الشيخ الغزالي من هذه الرواية دلالتها وفق الجماعات الإسلامية في تحريم الرحلات الجماعية المختلطة . يقول : وتعطيل رجل عن الجهاد ليصحب امرأته في حجبها أمره دلالة أو القاعدة الشرعية (درء المفسد مقدم على جلب المصالح) ، وانطلاق امرأة على ناقها تطوى الطريق بالليل والنهار وحدها مظنة تهجم السفلة وقطاع الطريق عليها ، ولم تخل الدنيا قديماً ولا حديثاً من أولئك الأوباش الذين يستضعفون النساء ويتهنزن قرصة لاغتصابهن ومن هنا فقد أقرت الجماعات الإسلامية على رفض الرحلات المختلطة التي تنظمها الجامعات للطالبات والطالبات ، وقالت كل جماعة تكون على حدة . وإذا سافرت الطالبات في رحلة كشف واستطلاع وثقافة وجب أن تكون عليهن حراسة قوية من مشرفات يقطات ذكيات» (١٤) . ولا يهم أن يتناقض الخطاب الديني

في فهمه للمرأة بين كونها عورة يجب تغطيتها وكونها جوهرة ثمينة يجب حجبها عن أعين اللصوص وأيديهم ، مادامت المحصلة النهائية واحدة ، هي قهر الكائن الإنساني المسمى بالمرأة ، وإخضاعه لسلطة الرجل بعد أن يتم إفراغ وعي هذا الأخير من أي طاقة للفهم والتحليل . في نبرة الخطاب المعتدل المرأة جوهرة ثمينة . حاضنة الطفولة ومربية الأجيال . يجب حمايتها من اللصوص وشذاز الآفاق . وفي الخطاب المتطرف المرأة عورة ومصيدة الشيطان فتغطيتها من أوجب الواجبات . والنتيجة كما قلنا واحدة في كلا الخطابين . ولنسمع داعية آخر يمكن أن ندرجه في خطاب التطرف انطلاقاً من معطيات خطابه ، لا من أي تصنيف مسبق : «ويتشاورى مع موضوع اختلاط الجنسين موضوع الحجاب ، والحجاب بمعنى الاحتجاب عن الرجال ، ويعمى حجب زينة المرأة ، وستر معالم جسمها عن أن يتعرض لأعين كل رجل ، حتى لا تكون عرضة للإغواء والإغراء ، وبالتالي الوقوع في الحرج ، وإذا كانت النظرة سهما مسموماً ، فكيف تكون الحال إذا أبيع للمرأة أن تفعل ما تفعله مما نراه اليوم في كل مكان ؟ ... لقد أذكروا أكلام حول هذا الأمر الرئيسي من أصول الأخلاق الاجتماعية إذ أرادوا هذه فماداً فعلوا بعد ذلك ؟ لقد أضعوا على المرأة حياتها . وهوسيا عفاها ، ورمز شرفها ... ولهذا شدد الإسلام في تحريم السفور ، ومنع الاختلاط وإبداء الزينة والخلوة . لأن ذلك هو منفذ الخطر ، وهو حبال الشيطان ، والطريق إلى الهاوية . وبلغ من شدة هذا التحذير أنه اعتبر كل امرأة تمر بقرم وهي متعطرة فيجدون ريحها زانية ... وليس

الدينية التي يستند إليها ، لأن الدخول في إشكالية النصوص الخاصة بالمرأة ويكل قضاياها يحتاج لدراسة أخرى نزمع أن ننشرها مستقلة . كل ما حرصنا عليه في هذه الدراسة إبراز القضايا الآتية :

أولا : إن الخطاب الديني يزيغ قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنها قضية اجتماعية في الأساس . ولأنه خطاب مأزوم فهو يساهم في تعقيد الإشكالية على حين يزعم أنه يساهم في حلها ، ونعني بالإشكالية أزمة الواقع العربي والإسلامي المعاصر .

ثانياً : ولأنه خطاب مأزوم فهو يمتد على النصوص الشاذة والاستثنائية ويلجأ إلى أضعف الطلقات الاجتماعية سعياً لنفي الإنسان . وهو من هذه الوجهة يتعامل مع المرأة تعامله مع الأقليات الدينية الأخرى ، المسيحية خصوصاً . فهو إذ يسعى لحبس المرأة داخل أسوار البيت ، ويأخذ زى الحجاب ، يهدف إلى إخفائها وتغطيتها ، بنفس القدر الذي يسعى فيه إلى إلغاء وجود الأقليات المسيحية

ذلك لفقد الثقة بالمرأة أو الرجل ، ولكنه العلاج الإلهي الوحيد لصيانة الأعراض ، لكل من الرجل والمرأة^(٤٥) .

وإذا كانت بنت الشاطيء تجد تهريراً - ولا نقول تفسيراً - لقضايا تعدد الزوجات والطلاق والميراث وشهادة المرأة - فإنها عندما تتعرض لقضية الحجاب تقول : وما كان لي ولا لسواي أن يزعم أن الحجاب لم يفرضه الإسلام على المؤمنات . فمفهوم الحجاب الإسلامي هو التصون والعفة والاحتشام ، فقد أمر الله المؤمنات كما أمر المؤمنين^(٤٦) .

وحين تصل من معرفة أسباب نزول آيات الحجاب إلى علّة التشريع . وهي علّة أظنها انتقلت في الواقع المعاصر الذي انتهى فيه نظام الإمام والعبيد ، فلم يعد ثمة حاجة لتخصيص الحرائر من النساء بلباس معين وزى محدد ، حين تصل بنت الشاطيء إلى التفسير الحقيقي لمسألة الحجاب تُعرض عنه ، وترى أن الحجاب مازال مطلوباً ومشروعاً . «بهذا صار الحجاب سمة للحرائر ، وزياً للعقائل الكريصات من بيت النبوة ، ونساء المؤمنين ، يعرفن به فلا يشتبهن بسالإماء المبتذلات ، ولا يتعرضن لأذى من كلمة جارحة يلفظ بها فاجر أو سفيه»^(٤٧) . ولعلنا لا ننسى أن بنت الشاطيء هي التي فاجأتنا منذ شهور قلائل بتصريح لها أدلت به إلى إحدى محررات مجلة «نصف الدنيا» القاهرية ، وهو تصريح تم وضعه على غلاف المجلة يقول : «نعم .. نحن ناقصات عقل ودين» .

- ٤ -

لم ندخل مع الخطاب الديني هنا في أي سجال حول مشروعية النصوص



بحسبهم في سجن مفهوم «أهل الذمة» . إن ولاية المسلمين على المسيحيين أو غيرهم من الأقليات الدينية الأخرى يساوى في آلية الخطاب الديني مفهوم ولاية الرجل - أو بالأحرى قوامته - على المرأة . ومهما كانت عمليات التجميل التي يحاولها الخطاب الديني في طرح المفهومين - أهل الذمة وقوامته الرجل - فإن مفهوم «الإلغاء» إلغاء الآخر وإلغاء المرأة - يظل هو المفهوم «الحايث» للخطاب .

ثالثاً : إن هذا الخطاب - رغم سلفيته - يستند إلى جانب مرجعية النصوص الدينية ، إلى مرجعية أخرى من خارجه . هي مرجعية أوروبا المزدوجة : أوروبا العلم والنهضة والإنجاز من جهة ، وأوروبا العرى والشذوذ والتفكك من ناحية أخرى . ولأنه لا يستطيع مناهضة الجانب الأول فإنه يلجأ بإسقاط الجانب الثاني على خطاب النهضة العربي من أجل إدانته وتشويهه ، ويتصور أنه بذلك يشوه الإنجاز الأوروبي بطريقة غير مباشرة . إنها آلية الانتقام غير الواعية للإنجاز الذي يكشف له عجزه وتهافته وضعف منطقته .

والذي يهمننا هنا في هذه الخاتمة أن نشير إلى أن آلية «الإلغاء» تلك المشار إليها في ثنائيا هي في حقيقتها عملية قتل واغتتيال ، سواء بالنسبة لآخر غير المسلم ، أو بالنسبة للمرأة . وعملية القتل المزدوجة تلك تستهدف البناء الاجتماعي والنسيج القومي لوجود الأمة . وفيما يخص عملية اغتيال المرأة فإن رمز «الحجاب» بكل ما يعمله ويجسده يتوارى سيموطيقياً - أي من حيث كونه عملاقة - بالة مع السلوك شبه الانتحاري المؤقت للمرأة المصرية حين

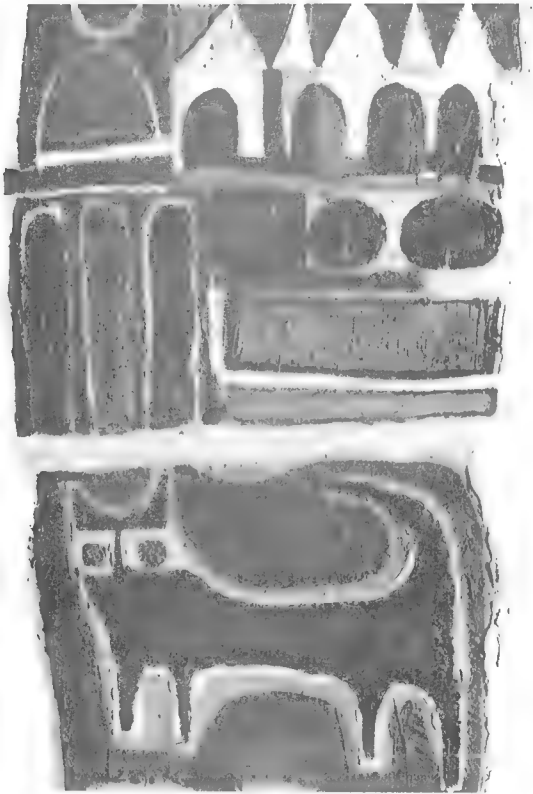
يموت عنها زوجها . الحداد في الملايس السوداء يوازي في العصور الحديثة ما كانت تقوم به المرأة من تغطية جسدها بطى الثيل في فترة الحداد . وهذه الشعيرة الأخيرة كانت بمثابة تمثيل رمزي لعملية دفن الزوج داخل جدران القبر المبنى من الطين الذي هو في الأصل طين النيل^(٤٨) . إن حبس المرأة في زى الحجاب تجسيد رمزي للتغطية على عقلها ووجودها الاجتماعي . وهذا الإلقاء لوجودها الاجتماعي هو عملية قتل شبيهة بعملية الانتحار الشعائري المؤقت المشار إليها في حداد المرأة المصرية . لكن تظل هناك فارق ملموس : الفارق الأول أن الحداد انتحار اختياري مؤقت في حين أن الإلقاء قتل عمدي جبري دائم . الفارق الثاني أن الحداد تعبير عن عاطفة إزاء الفقد ، بينما قتل الخطاب الديني للمرأة تكريس لازمة وهدم لواقع اجتماعي ، وتسليم نهائي بالهزيمة . هل يمكن بعد ذلك كله أن يختلف معنا أحد في أن الحضور الظاهري للمرأة في الخطاب الديني هو حضور يؤكد «الفقد» بما هو حضور موتهن بالتفاني ؟ وهل يمكن الحديث عن «بعد» المرأة في الخطاب الديني دون أن نضيف إليه صفة «المفقود» ؟

الهوامش والتعليقات :

- (١) في حديث لجة «آخر ساعة» للمرحمة علا المستكاوي . نقلنا عن : محمود الجوهري : الأخت المسلمة أسس المجتمع الفضائل ، دار الانتصار ، القاهرة ، ١٩٧٨ م ، ص ١٩ - ٢٠ .
- (٢) نقلنا عن المرجع السابق ، ص ١١٠ - ١١١ .
- (٣) انظر على سبيل المثال : محمد الغزالي : قضايا المرأة بين التقليد الرائدة والواعدة ،

- دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩١ م ، ص ١٥ - ١٦ . وأيضا : عبيد الحى الفرماوى : صحو في عالم المرأة ، رد على الدكتور زكى نجيب محمود ، مكتبة التراث الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٨٤ م ، ص ١٠٢ - ١٠٣ . وانظر كذلك : محمود الجوهري : الأخت المسلمة ، سبقت الإشارة إليه ، ص ٢٦ ، ٧٥ .
- (٤) محمد الغزالي : قضايا المرأة ، ص ١٩ .
- (٥) المرجع السابق ، ص ١٨ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ١٥ - ١٦ .
- (٧) المرجع السابق ، ص ٢١ .
- (٨) نشرت المقالة الأولى بتاريخ ٤/٩/ ١٩٨٤ م . ونشر السرد بتاريخ ٥/٧/ ١٩٨٤ .
- (٩) عبيد الحى الفرماوى : صحو في عالم المرأة ، ص ٢٤ .
- (١٠) المرجع السابق ، ص ٢٥ .
- (١١) المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ .
- (١٢) محمود الجوهري : الأخت المسلمة ، ص ١٤ .
- (١٣) المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ .
- (١٤) انظر المرجع السابق ، ص ١٠٧ .
- (١٥) عبيد الحى الفرماوى : صحو في عالم المرأة ، ص ١٥ .
- (١٦) المرجع السابق ، ص ٥٠ .
- (١٧) المرجع السابق ، ص ٥١ .
- (١٨) انظر : قصيدة من مذكرات المتنبى في مصر ، ديوان البكاء بين يدي زرقاء اليمامة . مكتبة مديبولي ، مصر ، ١٩٧٣ م ، ص ١٢١ .
- (١٩) انظر : سيد قطب : محال في الطريق ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٨ م ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .
- (٢٠) محمد الغزالي : قضايا المرأة ، ص ٨ .
- (٢١) انظر : المرجع السابق ، ص ٢٨ ، وانظر كذلك : الصفحات ، ٤٩ - ١٥٨ - ١٥٩ .
- (٢٢) انظر : المرجع السابق ، ص ٢٩ .
- (٢٣) المرجع السابق ، ص ٩٣ - ٩٤ .
- (٢٤) محمود الجوهري : الأخت المسلمة ، ص ٥٢ - ٥٤ .
- (٢٥) محمد الغزالي : قضايا المرأة ، ص ٤٦ . وانظر أيضا الصفحات ، ٨٠ - ١٠٦ ، ١٢٤ ، ٢٠٤ .
- (٢٦) انظر : المرجع السابق ، ص ٢١ - ٢٢ .

- (٢٧) المرجع السابق ، ص ٤٠ ، وانظر أيضا : ص ٤٥ - ٤٧ . وانظر كذلك في الاستشهاد بكتساب القريب : محمود الجوهري : الأخت المسلمة ، ص ١١٢ - ١١٩ .
- (٢٨) المرجع السابق ، ص ١٧٠ - ١٧١ .
- (٢٩) المرجع السابق ، ص ١١٦ - ١١٧ .
- (٣٠) المرجع السابق ، ص ١١٨ .
- (٣١) عبيد الحى الفرماوى : صحو في عالم المرأة ، ص ٨٢ - ٨٥ . وانظر أيضا : محمود الجوهري : الأخت المسلمة ، ص ٨٢ - ٨٤ .
- (٣٢) نقلنا عن محمود الجوهري : الأخت المسلمة ، ص ١٢١ - ١٢٢ .
- (٣٣) نقلنا عن عبد الحى الفرماوى : صحو في عالم المرأة ، ص ١١ .
- (٣٤) نقلنا عن عبد الحى الفرماوى : صحو في عالم المرأة ، ص ٧٩ - ٨١ .
- (٣٥) المرجع السابق ، ص ٨٢ .
- (٣٦) المرجع السابق ، ص ٨٥ .
- (٣٧) المرجع السابق ، ص ٨٦ .
- (٣٨) المرجع السابق ، ص ٨٧ - ٨٨ . وانظر في نفس الترتيب : محمود الجوهري : الأخت المسلمة ، ص ٨٢ - ٨٣ .
- (٣٩) المرجع السابق ، ص ٨٨ .
- (٤٠) محمود الجوهري : الأخت المسلمة ، ص ٤٢ .
- (٤١) نقلنا عن محمود الجوهري : المرجع السابق ، ص ٤٢ .
- (٤٢) المرجع السابق ، ص ٧٧ .
- (٤٣) عبيد الحى الفرماوى : صحو في عالم المرأة ، ص ٢١ - ٢٢ .
- (٤٤) محمد الغزالي : قضايا المرأة ، ص ١٦٠ - ١٦١ .
- (٤٥) محمود الجوهري : الأخت المسلمة ، ص ٤٢ - ٤٤ .
- (٤٦) نقلنا عن محمود الجوهري : المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
- (٤٧) نقلنا عن محمود الجوهري : المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
- (٤٨) هذا تفسير الصديق الدكتور أحمد علي مرسى في دراسة يقدمها عن البكاء بعنوان «البرت في قرية مصرية أرجو أن تنشر قريباً» . وقد أتاح لي مشكوراً فرصة الإطلاع عليها وفي ما تزال قيد التحرير .



تصوير للفنان إسماعيل طه

تحليل لتطور المجتمع القرشي في مكة ، ولتأسيس الدولة العربية الإسلامية عبر استقراء لتكوين الملامح التراتبية للفئات الاجتماعية التي كانت سائدة قبل بعثة الرسول ثم في المراحل الثلاث التي تبثت فيها الدولة المحمدية .

التقريش :

قا يقول القاموس المحيط : إن الملامح الإشراف والعلية ، وهم القيم ذور الشارة والمظهر الحسن والشرف^(١) . وهم في المعجم (المنجد) إشراف القيم ، الذين يملأون العيون أبهة ، والصدور بهجة^(٢)

فرد منهم قومه في تلك الحكومة ، بقدر ما يملك من إمكانات المظهر الحسن والشرف والأبهة ، أى بقدر ما يملك من إمكانات مادية ، وهى الحكومة التي تم تكريسها في (دار الندوة) ، وعرف التاريخ أعضائها باسم (الملامح) .

ويلخص لنا (حسين مروة) أمر ندوة الملامح بإيجاز بليغ فيقول :

« إن سيطرة أروستقراطية قريش المالية والتجارية ، كان لابد لها أن تفتح بدورها مؤسساتها السياسية ،

هكذا وصف رجال الحكومة القرشية ، في المرحلة القبلية الإسلامية ، في معاجمنا اللغوية ، تلك الحكومة الابتدائية ، التي تشكلت من كبار تجار مكة ، أثريائها وعلويتها ، حيث مثل كل

المعروفة تاريخيا بدار الندوة ، البذرة الأولى للدولة في مجتمع مكة ، والتي كان من شأنها ، أن تنظم العلاقات السلطوية لهذه السيطرة مع الفئات الاجتماعية الأخرى ، الخاضعة لاستغلالها الاقتصادي ، وأن تضيء على هذه العلاقة وجهها الحقوقي ، الملائم للموضع التاريخي آنذاك ، كما تفرض شرعيتها على تلك الفئات نفسها ، التي أصبح عليها أن تخضع سياسيا كما هي خاضعة اقتصاديا ، لأروستقراطية قريش الحاكمة - الملامح - وكانت الندوة مجلسا يمثل الأروستقراطية ، وفيها كانت تقضى قريش أمورها^(٣) ،

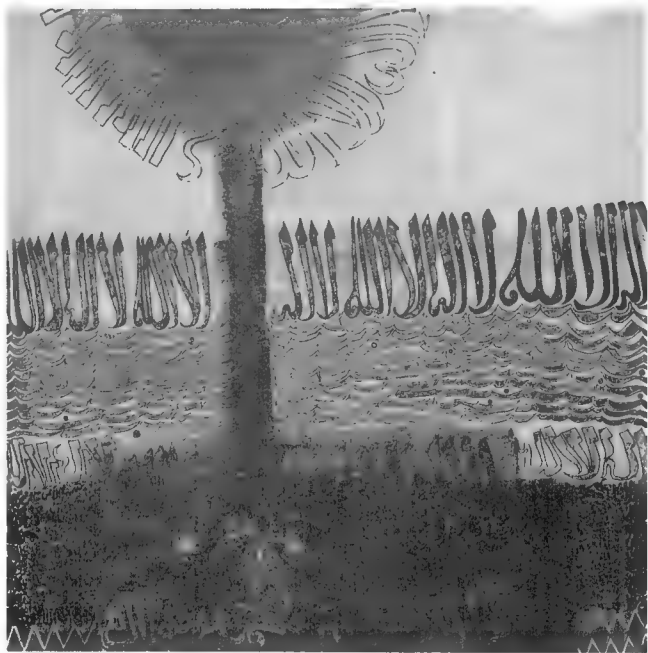
وحكومة الملامح إذن - كما هو بَيِّن - كانت مجلسا سلطويا قام في مكة ، من أجل سيطرة الأروستقراطية المكية التجارية على مختلف الشئون ،

التأسيس :

الدولة في عصر الرسول

سيد القمنى

باحث مصرى ، له العديد من الدراسات منها : « الذين إبراهيم وعه الحزب الهاشمي » و « الاسطورة والتراث » وغيرها .



تصویر الفنان محمد رشوان حجازی

الإيلاف :

أما التاليف بنظام الإيلاف ، فكان - في رأينا واستنتاجنا - الخطوة الثانية والضرورية بعد التقرّيش ، وهو ما طبقته أرسنقراطية مكة القرشية بنجاح ، للتأليف بين قبائل مكة التجارية ، أو أثرياء مكة تحديداً ، وبين القبائل الصاربة على الخط التجاري والواصل بين مكة ، وبين حدود الإمبراطوريتين : الرومانية والفارسية ، ثم تأليف ثان بين قريش وبين القبائل الضاربة في باطن الجزيرة في خطوط فرعية ، ثم تأليف ثالث بين قريش وبين الإمبراطوريتين .

وبالإيلاف ، ولإيلاف ، كان يتم توزيع المكاسب بشكل تناسمي ، بما يضمن حماية طريق الإيلاف من إغارة البدو ، وتأمينه لمصلحة الجميع ، وهو ما يقول فيه (المسعودي) موجهاً : « وأخذت قريش الإيلاف من الملوك ، وتفسير ذلك الأمن » (٩) .

وعلى الطريق التجاري وفروعه الهامة ، ارتبطت قريش بالإيلاف والعهود ، مع شيوخ قبائل عرب الجزيرة ، شيوخ قيس ، واليمامة ، وتميم وأقيال اليمن ، وملوك غسان والحيرة ، كما وكلاهم عنهم وكلاء في جوش ونجران ، وبغيرها من المواضع الهامة في شبه الجزيرة (١٠) ، وقد اتبعت قريش في تأليفها أساليب متنوعة ، فهناك من رعى من شيوخ البدو على الطرق التجارية بالهدايا والبعثات ، بينما اتفق آخرون على حماية طريق الإيلاف الكبير نظير الاشتراك مع قريش في تجارتها ، وهو ما يتضح من إشارة (الجاحظ) لدور (هاشم بن عبد مناف) في تأليف قبائل العرب بإشرافهم في التجارة (١١) ، ومراواه

القرش أي الهرس بالأضراس ، كما تعني أيضاً جمع القروش أي المال) . وقال البيهقي : إن معاوية قال لابن عباس : فلم سميت قريش قريشاً ؟ قال : لسادية تكون في البحر ، تكون أعظم دوابه ، يقال لها : القرش ، لا تمر بقية من الغث والسمين إلا أكلته ، (١٢) .

وهكذا يأتي هذا التفسير الجامع ، معبراً صادقاً عن حال قريش ، وحال المرحلة التاريخية ، متضمناً حال المرحلة المجتمعية ، فالتقرّيش تجمع للقبائل التي حملت اسم قريش بعدما كانت شراذم قليلة متناثرة متصارعة ، وما جمعها إلا المصلحة المادية المشتركة ، وهي التكسب المادي ، ذلك التكسب الواضح أنه ناتج التجارة على الخط التجاري ، والذي تمثل في عبور جمركية تقضيها قريش نظير المرور والاستراحة في مدينتها ، للموقع المتميز لمكة على الخط التجاري الدولي ، ولتحمل التعريف معنى هاماً بربطه المتين والرائع لجمع الناس وجمع المال بالارتباط المصلحي فالقرش هو مفرد القروش المجموعة ، والقرش هو التكسب المادي ، وهو في الوقت ذاته تجمع الناس في مجتمع مترابط (هو الكسب ، وهو الجمع بعد التفريق) ، ليلبغ التعريف كمال تبليغه البلاغي في تصوير حال هذا الجمع المتكسب ، واستعداده للدفاع عن مصالحه ، وتطور الأمر إلى حد أنهم ، فهو كالتقرش المتوحش لا يمر بشيء إلا أكله ، مما يشير بالضرورة إلى وجود فئات أخرى ، سقطت في حومة ذلك الحراك الاقتصادي الاجتماعي ، وذلك في قرن الجمع والتجمع بالكسب والتقرش وجمع القروش ، مع القرش بالأضراس الذي تمثله دابة البحر .

بغرض تنافسها جميعاً مع مصالحهم ، بحيث يؤدي كل شأن دوره في حماية تجارتهم ، واستمرار سيولتها ، وضمان أمنها ، دون أي توقف يمكن أن يهددها .

ولعل أهم الخطوات التي تمت بسبيل تأمين تلك المصالح ، هي قيام مجلس الملا نفسه ، الذي ترافق مع خطوات أخرى ، بدأت بالتقرّيش ، ليتلوه الإيلاف ، فكان التقرّيش خطوة أولى لتوحيد قبائل مكة وجمعها ، أي تقرّيشها ، وذلك زمن (قصي بن كلاب) ، عندما استطاع مع حلفائه إجلاء قبائل (خزاعة) عن مكة ، ليتركز فيها مع أولئك الحلفاء ، نتيجة مجسرة متضافرة من الظروف التاريخية ، بدأت آنذاك تغلق فعلياً في جعل مكة زمن (قصي) ، مركزاً كبيراً لاستراحة القوافل التجارية ، على طريق الخط التجاري ما بين الشام واليمن . وعليه فإن نظام التقرّيش جاء كشكل اجتماعي ، أكثر تطوراً بدرجة أعلى قليلاً ، من الأنظمة القبلية المتشردمة المتقاتلة بالجزيرة ، وكلون من التنظيم الاجتماعي الذي يجمع القبائل الحليفة لقصى في أضسومة وحزمة مترابطة بالمصلحة ، مع استقلال كل قبيلة بشكلها العشائري المالكوف ، وهو ما نفهم من شرح (ابن كثير) لهذا الشكل المجتمعي التقرّيشي في قوله :

« وأما اشتقاق قريش ، فقول : من التقرّيش ، وهو التجمع بعد التفريق .. وقيل سميت قريشاً قريشاً من التقرّيش ، وهو التكسب والتجارة ، حكاه ابن هشام رحمه الله ، وقال الجوهرى : الكسب والجمع ، وقد قرش يقرش (نخل المقصود هنا

(ابن سعد) عن تأليف (هاشم) للقبائل الضاربة على الطريق الشامي يحصل بضائعهم دون أجر^(٨)، ثم ما ذكره (البلاذري) من دور (هاشم) وولده (عبد المطلب) في عقد المعاهدات وأخذ الحبال من ملوك روما وحمير ، ودور (عبد شمس) في تألف نجاشي الحبشة ، ثم دور أخيه (نوفل) في تألف أكاسرة فارس وأخذ عهود الأمن منهم^(٩) .

وهكذا ، كان نظام الإيلاف ، تأمينا للطريق ، وطمانة معلنة للإمبراطوريتين المنتظرتين على نهاية خط طريق الإيلاف ، للقوافل القادمة من مكة ، بحيث ضمنت مكة بإيلافها أمان الرضى الإمبراطوري عن دورها ، وعن اقتدار ملتها ، في تأمين وصول المواد المطلوبة والسلع الهامة ، في موافقتها دون تأخير ، ولعل ما يعبر عن مدى العرب بهذا المعنى في نظام الإيلاف ، يتضح في أبيات الطور بن كعب وهو ينشد :

يا أيها الرجل المحصول رحله
هلا نزلت يسأل عبد مناف ؟
هبلتك أمك لو نزلت عليهم
ضمنوك من جوع ومن أقراف
الأخذون العهد من آفائها
والراحلون لرحلة الإيلاف^(١٠)

أما القرآن الكريم ، فكان يصديق تبليغه ، مفصلاً ، موجزاً ، مبلغاً ، ببلاغته أمر الإيلاف وعلاقته بالأمن ، وبإلبيته الإلهي المكي ، في قول الآيات في سورة تحمل اسم قريش :

« إيلاف قريش إيلافهم ، رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت ، الذي أطعمهم من جوع ، وآمنهم من خوف » .

وقد هيا مكة للقيام بهذا الدور التاريخي ، مجموعة متسارعة من



الأحداث ، وظروف تلاحت لتتراكم على صفحة المنطقة وتتوزع على خريطتها ، حيث كان مركز اليمن الزراعي والتجاري قد تهاوى قبل العصر الجاهلي الأخير بزمان ، بينما تضعفت أحوال الممالك العربية الشمالية (الغساسنة والمناذرة) في العصر الجاهلي الأخير ، قبل الإسلام بفترة وجيزة ، ووقعت تحت الاحتلال المباشر من الفرس والروم ، وهو ما أحدث - ولا شك - فراغاً سياسياً ، في المنطقة الممتدة من سواحل المحيط الهندي جنوباً ، وحتى الخط الفاصل بين الإمبراطوريتين في بداية الشام شمالاً .

وقد ساعد على رسم تلك الخريطة السياسية ، انهيار مجموعة طرق أخرى لم يبق أماناً من بينها ، سوى الطريق المار بمكة ، قادمة من موانئ اليمن ليتجه شمالاً ، ثم يتفرع إلى فرعين نحو فارس شرقاً وروما شمالاً وغرباً في داخل الحدود الفلسطينية والمصرية ، وكان انهيار مجموعة الطرق التجارية الأخرى راجعاً إلى تلك الحرب الطويلة الضروس ، التي دارت بين الفرس

والروم ، ومطاردة كل منهما الأخرى في كافة المواضع الممكن الوصول إليها لقطعها ، ولم يبق في المنطقة آنذاك طريقاً مأموناً ، سوى الطريق البري المار بمكة ، لمنفعة الصحراوي على غير أهله ، مما انتهى به إلى طريق أوجد مؤهل للقيام بامر تجارة العالم ، وهو ما أدى إلى تحول مكة عن وضعها زمن (قصي بن كلاب) كمحطة قوافل كبرى قابضة للعشور ، إلى مركز للاستقرار المكي التجارية في العصر الجاهلي الأخير ، حيث تمكنت تلك الاستقرار بتراكم رأس مال العشور والتجارات الصغيرة ، من الانتقال عن قبض العشور إلى شراء البضائع القادمة من المحيط الهندي وموانئ اليمن ، والتجارة بها لحساب تلك الاستقرار ، لتمسك عندها بعنان تجارة عالم ذلك الزمان^(١١) .

ولنا أن نفترض أن بدء ذلك التحول عن قبض العشور إلى القبض على تجارة العالم ، كان المرحلة التي عمدت فيها قريش إلى إنشاء نظام الإيلاف بعد التقريش ، ففي مرحلة التقريش كانت قريش تقيض عشورها ، وما كان يعنيها كثيراً أمان الطريق ، فهي تتاجر تجارتها البسيطة مع القادمين والابيين ، وتأخذ العشور من السارق والمسرقة ، ومن ثم تطور الأمر عندما أصبحت التجارة ملكاً كاملاً لها ، وهو ما استدعى السعي الجدي لتأمين تلك التجارة بنظام الإيلاف ، وهي ذات المرحلة التاريخية التي نعتقد أنها مرحلة الفرز للصراع التنافسي التجاري ، ومن ثم السيادة ، داخل مكة ذاتها ، والذي انتهى كما هو واضح بالصدور الإسلامية ، إلى سيادة مالية شبه كاملة للفرع الأموي ، مع

خسران واضح لأبناء عمومته، الفرع الهاشمي .

ولنا أن تصور ذلك التراكم المالى وهو ينزع عن الترانزيت إلى المركزية التجارية، يمتد ذلك من خلال خير (الوادى) وتأكيدهم أنهم كانوا يربحون في تجارتهم عن الدينار ديناراً (١٢) ، حتى بلغ رأسمال بعض القوافل مئة ألف دينار للقافلة الواحدة ، ويمكن أن نعلم المدى الذى وصل إليه تضمّن الرأسمال القرشي من خبر سلعة واحدة ، ترفية ، كمالية ، هي الطيب ، والتي كان يطلب منها الروم والفرس في العام ، ما تصل قيمته إلى مئة مليون درهم (١٣) .

أما قافلة (أبى سفيان) التي كانت سبباً بعد ذلك في غزوة بدر الكبرى ، فقد أسهم فيها البيت الأموي بأربعة أخماس رأس المال ، وكان لأسرة (أبى أصمية) وحدها ما يصل إلى ثلاثين ألف دينار ، وهي أسرة أموية ، وذلك من مجموع أموال القافلة البالغ خمسين ألف دينار .

تحريم المواسم :

وإضافة إلى الإيلاف بعد التقريش ، تمكنت مكة على المستوى الداخلى للجزيرة ، من استقطاب القبائل المتناثرة في الباطن والأطراف ، لسوقها المركزى ، بتكتيك تدفعه المصلحة ، يتجاوز المفاهيم الدينية القبلية المتعصبة ، فقامت تستضيف في كميتها أرباب قبائل الجزيرة على تعددها وتناقضها ، تلك الأرباب التي كانت في نظر أصحابها أسلافاً صالحين ، وكان الرب هو جد القبيلة البعيد وسيدها ورمزها ، ومعبودها وضامن وحدتها وتماسكها ، فكانت تلك الضيافة لسادة

القبائل ورموزها ، ضيافة حسنة لكل القبائل ، وسبيلاً إلى التقريب بين القبائل يتجاوز الأرباب من الأسلاف ، في فناء معبد واحد ، بحيث حاز كل رب نفس القدر من الحومة ، ولم تجد قبائل الجزيرة في تلك الضيافة غشاضة ، بل رحبت بدورها بتلك الخطوة وسارعت إليها ، وقد بنت تسييداً أوسع وتشرراً لأمر رب كل قبيلة خارج حماء ، وخارج دائرة تقوذه القليل وحدوده الإقليمية ، مع الأخذ في الصبيان ، الاعتبار الأكثر أهمية ، وهو انهيار الطرق التجارية الأخرى المارة بمواطن تلك القبائل في بقاع الجزيرة ، مما أدى لسقوط معابدها وكمياتها وتدنّى شأن أهلها ، يفقدها الأساس الاقتصادى مع تحول التجارة عنها ، إضافة إلى التنازى الذى حققته الظروف لكه ، وهو ما أضعف شأن الأسواق الأخرى إلى حد التضاؤل والتهيمش (١٤) .

وعليه ؛ فقد كانت ضيافة الكعبة المكية للأرباب القبلية ، تأليفاً آخر . لقبائل الجزيرة جميعاً ، وهو ما ساعد على مزيد من تمركز التجارة بمكة ، مع اتصال مكة بفروع للطرق نحو الأسواق الداخلية الضاربة في بطن الجزيرة ، وزاد في المركزية التجارية والدينية والقبلية بل واللفوية لمكة ولهجتها القرشية ، بعد أن أصبحت لفة قريش ذات السيادة والانتشار ، فأصبحت مكة مزاراً لكل العرب ، وهامز موسمها التجارى الأكبر (موسم الحج) مكانة لا تضارع . بعد أن أصبح موسماً لكسبهم وعبادتهم وسمرمهم ومزجهم حتى كادت مكة - على المستوى العربى - أن تكون عاصمة لجزيرة العرب جميعاً .

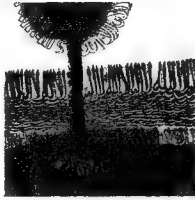
وبسبيل مزيد من الحفاظ على

المكاسب ودوامها ، تمكن الحلا القرشى من تنظيم أسواق بعينها ، في هيئة مواسم منظمة بمواقيت ، تتفق ومواسم الحاصليل ، سواء في الجزيرة أو شرق أفريقيا أو الهند ، ووفق خطوط الرياح المحيط الهندي ، وموعد وصول شحنات البحر من الهند وشرق أفريقيا إلى موانئ الساحل اليمنى ، ووقت الطلب الشمالى لتلك البضائع والسلع ، بتقدير دقيق ، يلاحظ في اعتباره أصغر العوامل ، حتى طبيعة المناخ وموجات الحرارة والمبرودة ، مع تحريم مواقيت تلك الأسواق إيماناً ومصلياً ، لضمان الموسم الأكبر (موسم الحج) ، الذى تجمع فيه مواد وبضائع الساحل اليمنى وأسواق الجزيرة الداخلية ، لتشرق رحلتها الصيفية إلى الشمال ، بحيث أصبحت أشهر الحج والسفر الصيفى أشهراً حراماً ، ثم كان في الإمكان - للمصلحة التجارية ، وحسب ظروف تطرأ أحياناً ، وحسب الطلب ، وتغير مواقيت السنة العربية القمرية مع السنة الشمسية الزراعية المحصولية ، ولضبط الأشهر الحرام القمرية مع الرحلتين ومواسم الحصاد - كان بالإمكان تمزيك تلك المواقيت ونقل الأشهر عن مواضعها بالإزاحة ، فيما يعرف بنظام النسب (١٥) .

ولزيد من الضمانات ، نظم الملاوأة أولى لقوات مسلحة من العبيد ، وعن الأحابيش ، كانت مهمتهم الأساسية حماية أصحاب رؤوس الأموال والشخصيات الكبرى ، وحراسة بيوت رجال المال ، ثم المهمة الأساس ، وهى حراسة القوافل التجارية .

وعليه ؛ فقد أخذت مكة - بتسارع - تتحول إلى حاضرة ، تتناقض مع البداوة والقبلية في داخلها ،

المارة بمكة ، وهى الألفية التى يشرف كل منها على لون من الخدمات المتجورة ، التى كانوا يؤدونها للتجار المارين بمكة بقوافلهم ، والتى حملت أسماء الوية للتشريف التى نظمها (قصى) للحصول على النصيب الأعظم من المكوس ، وتمثلت فى (السقاية ، والرفادة ، والحجاية ، والسدانة ، واللواء ، والتدوة .. الخ) .



والاعتراض من جانبنا يقوم على حجة أن تلك المرحلة كانت قبل انتقال قريش إلى مرحلة التجارة لحسابها ، إلا أن إشارة الكاتب (دلو) ، التى تؤكد أن الوضع المالى لأبناء القبيلة ، قد أصبح يحتل الموقع الأول من الاعتبار ، فهو الأمر الذى لا يمكن النزاع حوله .

ومع ذلك الشراء الذى أصابت حظوظ أفراداً من عشائر مكة مختلفة ، ومع تحول هؤلاء النفر عن قبض العشور إلى التجارة لحسابهم ، ومع حجم تلك التجارة الهائل ، كان طبعياً ، بل كان محتماً ، أن تبدأ الانقسامات الطبقة الحادة فى الظهور بوضوح داخل القبيلة الواحدة ، وهو ما انعكس بدوره على الوضع القبلى للقبائل الأخرى بالجزيرة ، المرتبطة بصركة مكة التجارية ، وهو ما كان العامل الأول فى تهشيم الأسس القديمة لروابط القبيلة ، وسيولة لزوجتها الجامعة لأفرادها ، ونتيجة للتطور التجارى ، وما صاحبه من تقسيم للعمل ، وتضخم ملكيات رؤوس الأموال ، مقابل لافاق طبقى كبير ، نتيجة لتفاوت توزيع الثروة ، مع اختلاف الأوضاع والأدوار فى العملية التجارية التى تقودها مكة ، وبالتحديد نقر متبعثر فى قبائلها ، شكل الأساس الاقتصادى المتين بينهم رابطة قيادية

« إن الوضع المالى والتجارى لأبناء القبيلة ، أصبح يحتل المركز الأول من الاعتبار ، فكان أن أصبح بنو عبد مناف وبنو عبد الدار فى مقدمة قريش البطاح ، لأنهم صاروا أوفر مالا وأعظم تجارة ، ثم احتلت أمية فى قريش الجاهلية الأخيرة مكان الصدورة ، مذ أصبح فيهم أعظم التجار ثراء ، وبسطت سلطانها المالى والتجارى على كثير من قبائل المنطقة العربية خارج مكة ، وبفضل مركز أمية المالى والتجارى ، فإن امراء القوافل كانوا منهم » (١٩) .

ونرى من واجبتنا هنا التوضيح ، حتى لا يختلط الأمر ، حيث كان بنو عبد مناف وبنو عبد الدار أبناء لقصى سيد مكة - المتقرشة - الأول ، والمطلق التنفيذ ، والأكثر مالا ، وكان طبعياً أن يكون وريثه فى مقدمة قريش البطاح ، وليس كما ذهب (دلو) لكون وفرة مالههم الأساس كانت من التجارة ، وإنما لوراثتهم الوية التشريف والسيادة عن سلفهم (قصى) ، مما أعطاهم فرصة الحصول على النصيب الكامل من المكوس الجمركية لبضائع الترانزيت

كما تتناقض مع المحيط المتشردم حولها فى جزيرة العرب ، ومن ثم كان ضروريا أن تمر مكة بتحويلات بنوية هائلة ، فى تركيبها الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، التى انتهت بها من قبائل متشردمة ، إلى قبائل متقرشة ، خاضعة لرجال التدوة من حكمة الملا ، لتتضح - باشتراك المصالح - تقريشها ، بإيلاقا على محيطها القبلى فى الجزيرة ، وبخاصة القبائل التى ألفها طريق الإيلاف الأكبر .

المغزى الاجتماعى :

يسوق (ابن سعد) فى طبقاته خبراً ، يوافقه عليه جميع رواة السير والأخبار ، والخبريقول : إنه حين تغلبت قريش على خزاعة ، وتسلم (قصى بن كلاب) - بعد أن كثر ماله وعظم شرفه - زعامة قبائل مكة المتحالفة معه ، التى تقريشت ، قطع (قصى) مكة أرباعاً بين قومه ، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم (٢٠) ، وقد ذهب (برهان الدين دلو) مذهب (حسين مروة) ، فى تحديد المغزى التاريخى لهذا الحدث ، بأنه كان تصنيفاً اجتماعياً لسكان مكة من بطون قريش وحلفائها ، روى فيه الوضع المالى دون العرف القبلى ، إذ جعلهم صنفاً ممتازاً أسكنهم فى بطاح مكة حول الكعبة ، وهم قريش البطاح ، وكان منهم التجار والأثرياء ، وصنفاً أدنى أسكن فى الظواهر ، وهم قريش الظواهر ، وكانت قريش الظواهر متبعية أو شبه مستقلة (٢١) ، وقد ركن الكاتب هنا ، فى تقديره لسوء الأحوال المادية لقريش الظواهر ، إلى تقرير الباحث المؤرخ (جواد على) فى مفصله عن تاريخ العرب قبل الإسلام (٢٢) . ومن ثم أستنتج من التصنيف المشار إليه ..

للمعملية التجارية ، فتنوعت الأدوار ما بين ملاك للمال ، إلى أدلاء للقوافل ، و حراس مسلحين ، وعمال تشهيلات للشحن والتفريغ ، وآخرين يتقبلون الفرص على الطريق لتقديم الخدمات الضرورية للقوافل ، و إلى نقاط محددة ومحطات قاموا بإنشائها على الطريق لترغيب في الاستراحة ، و شراء خدمات الراحة . هذا إضافة إلى المتاجرين الصغار ، و شيوخ القبائل الذين يتفاوضون الإتارات ، ثم الأمم وهو انتشار التعامل النقدي بعملات الفرس والروم ، وهو ما أدى جميعه لفوارق وتفاوت ، فك بالتدرج روابط النظام قبل القديم ، نتيجة حماية لوجود العبيد والمعدمين على الطرف الآخر ، غير المستفيد من العملية التجارية القائمة ، داخل ذات القبيلة ، ومن ثم بدأت قيم القبيلة القديمة تراجع .

والعلوم أن القيم القبيلة القديمة ، كانت تقوم على المساواة المطلقة ، والامتلاك الجماعي لوسائل الإنتاج والثروة ، ومن ثم توافقت معها علاقات الإنتاج ، فكان الولاء الجماعي للقبيلة ، وتماسك الكل في القبيلة مع أى فرد فيها مهما صغر شأنه ضد الكون جميعا ، فهي تأخذ بثأره حتى لو تأكلت جميعا ، ثم هو معها كحرس في آلة عسكرية متحركة دوما ، لا رابط لها سوى تلك الزوجة الاجتماعية ، والسلف المشترك العزيز على جميع نفوس الأفراد ، فكانت القبيلة و كان السلف ، هو الوطن ، وكان ذلك اللين من العلاقات الاجتماعية هو الضمان الوحيد لسلامتها كوحدة محاربة متقلة .

ولكن بعد التطور السريع ، واستقرار أكثر القبائل ، خاصة القوية ، على الطريق التجارى الرئيسى ، أو

الطرق الفرعية ، وتطور الفوارق الطبقة الحادة داخل القبيلة ، لم تعد القبيلة مسئولة كل المسئولية عن الفرد فيها ، وبدأت تظهر حالات خلع الأفراد الذين يمكن بحمقتهم جلب الضرر للقبيلة التى شرعت في الاستقرار ، فظهرت طائفة الخلاء المتشردين ثم من جانب آخر ظهرت جماعات الصعاليك ، أولئك الأفراد الذين بدأوا بدورهم يرفضون المنطق الجديد ، ويهجرون قبائلهم ، وأخذ تراكم رأس المال لدى أفراد بذاتهم يفعل فعله ، في تحول الولاء عن القبيلة إلى الطبقة ، كما أخذت قيم الولاء الجمعى تنداح مخلفة ورامها شكلا جديدا من العلاقات الاجتماعية الأكثر تطوراً ، تمثلت في الفردية التى انتضعت في إمكان تحديد قيمة الفرد دون جماعة ، مع تحول قيمة الفرد عن النسب القبلى وعدد النفس إلى قدر ما يملك من مال ، وهو ما الفصح عن نفسه في تكوين جيش العبيد والأحلاف والأحباب ، الذى كان مؤشرا بالغ الدلالة في بدء منطق جديد ، يمكن فيه الاستغناء عن النضرة وعزة النفس القبلى ، بعد أن بات ممكنا شراء الفرد المسلح والمدرب ، أو الحليف بالمصلحة المادية ، وهو ما بدأ يفرج بالفرد عن القبيلة إلى التحالف المصلحي مع أفراد من قبائل أخرى ، وهو شاهد واضح البرهنة على بدء تفجر الأطر القبيلة .

وهكذا أمسى ممكنا أن تجمع المصالح بين أصحاب الثروات على تفريقهم بين قبائل مختلفة ، وعلى أن يجمع الشقاء بين المستضعفين على تفريقهم بين قبائل مختلفة ، وهو ما يشهد عليه بدء ظهور تجمعات أكبر من القبيلة ، تمثلت في أحلاف يأتينا خبرها في أسماؤها عبر كتب السير والأخبار ، مثل حلف ذى

المجاز وتسنوخ ، وحلف قريش والأحباب ، وحلف الفضول ، وحلف الحليين ، وحلف لعة الدم ، وحلف الأحلاف ، وحلف السرياب ، وحلف الصمس .. الخ ، لتشير الظاهرة إلى توجه اجتماعى جديد ينحو نحو التوحد على أساس من المصالح المشتركة .

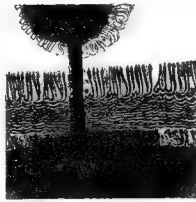
لكن ، علينا هنا أن نكون حذرين ؛ فالمرحلة كانت مرحلة بدء ، وكل تلك التطورات لم تكن تعنى تفجيها كاملا . للقديم وبمرا ، لانه يقلل من الجهد ، يمكننا - ونحن ندرس مجتمع مكة تحديداً - أن نلخص المحتوى الطبقي الجديد ، وهو متخفى برداء أو شكل قبل عصبى عشائري قديم ، بمعنى أن الجديد قد تزييا بالقديم ، وسعت كل مجموعة من الأشراف إلى ربط أفراد قبيلتهم بهم وبمصالحهم ، بالعطاء والمنع ، وإشراك صفار تجار القبيلة في قوافلهم التجارية ، مما أسفر في المجتمع الحكى تحديداً عن محتوى طبقي يتخفى داخل نسق عشائري ، تمثل في انقسام قريش إلى حزبين كبيرين قبليين ، بين أبناء العمومة ، أو إلى طبقتين ولكن يعلامح وقسمات قبيلة ، يمثلها البيت الأموى الثرى ، والبيت الهاشمى الذى غلب عليه الفقر ، وبخاصة في بيت عبد المطلب ، وإن كان من العملية التوزيع أن ذلك الانقسام بدوره غير تام التحديد بفاصل قطعة مانعة ، بل كان يتضمن بعض التداخل الطبقي بين العشيرتين ، فضعت الطبقة الثرية أفراداً من هاشم ، مثل العباس بن عبد المطلب ، وأبو لهب (عبد الحزى) ، يشاركون أمية المصلحة الطبقية ، ولذلك فإن المحتوى وإن تغير ، فقد ظل يتخفى بادية عصبية النسق ، وظل الشكل القديم محافظاً مع تغير المحتوى ، لقد

كانت المرحلة مرحلة بدء ، بدء تحول ، بدء طور انتقالى .

ويمكن للمطلع في تلك المرحلة ، أن يلحظ أمراً له مغزاه ، فيجد فقر هاشم وبني عبد المطلب طارئاً جديداً ، وهو ما يدفع إلى افتراضه متصلاً بالمنافسة التجارية التى يقع فيها البعض بالضرورة خاسراً ، كما يفترض اتصاله بالصراع بين البيتين الهاشمى والاموى ، الذى يضرب بجذوره في الماضى إلى أيام الجد (قصى بن كلاب) ، وهو الصراع الذى استمر حول حيازة السوية التشريف السبادية ، والتى لا جدال كانت سلطوية في بعض مناحيها

كما في لواء (الندوة) ولواء (اللواء) ، وهى الأولوية التى استمر صراع حصار حولها لانها كانت عاملاً حاسماً في القسمة الطبقيّة وبينما اعتمد الامويون في تقوية سلطتهم وتفويضهم على مزيد من التراكم الثروة ، وعقد الموادعات والتحالفات التى تضمنتها المصالح المادية المشتركة مع قبائل أخرى ، فإن الهاشميين لجأوا إلى كسب مزيد من التشريف والويث بتكتيك آخر ، زاد في فقدمهم للأساس المادى باستمرار ، لكنه كان منحنى يهدف إلى كسب ولاء القبائل بالعطاء والبذل ، لكسب الشرف الرئيسى بالوجود والفضل ، فهذا (هاشم) يضع ثروته جميعها تقريباً في قافلة قوامها الزاد ، لفقرام مكة والقبائل ، في سنوات المجاعة المستتة ، وقام يعظم الثريد بالحم للجوعى يبيديه ، لذلك لقب هاشماً ، أما اسمه الحقيقي فكان (عمرو) ، وثى ذلك يقول (ابن كثير) :

« .. هاشم واسمه عمرو ، سمي هاشماً لهشمه الثريد مع اللحم لقومه في سنى الحبل ، كما قال مطرود بن كعب الخزاعى في قصيدته ..



عمرو الذى هشم الثريد لقومه
ورجال مكة مستنون عجاف (٢٠)
سنت إليه الرحلتان كلاهما
سفر الشتاء ورحلة الاصيل ،

وإشارة (مطرود بن كعب) هنا ، لمعلاقة هاشم برحلتى الشتاء والصيف ، إضافة لما سبق وأشرنا إليه في أخذه الإيلاف لقريش من الملوك وزعماء القبائل ، تلقى ضوءاً على علاقة البيت الهاشمى الوطيدة ، القديمة ، بالنظام التجارى المكى ، بإعتباره أحد المؤسسين لنظام الإيلاف ، ودوره في التجارة العالمية ، التى - لأشك - جعلت بيت هاشم أليماً ، بيتاً ثرياً ينافس البيت الاموى ، وإن أقره ذلك الأمر غير الواضح بكتبتنا التراثية ، الذى أرجعناه افتراضاً إلى السقوط في حيلة المنافسة ، وإلى عنصر آخر غير تام الإقناع ، وإن كان ذا دور هام ، وهو الكرم والعطاء ، لإقامة تحالفات مطلوبة في الصراع ، وكسباً للرجال في حومة مقبلة ، وإن كان ذلك العنصر في منطق الجزيرة وطبعها المجدب الشظف ، وخاصة في تلك المرحلة الطبقيّة ، ربما كان منطقاً مقنعاً للحرب لتفهم بحق

التشريف السبادية لهاشم ، فكان للكرم لديهم مغزاه السياسى والاجتماعى ، وكان مما يؤهم الكرم بالتسييد وما يستتبعه التسييد من سلطة ، وهو ما يدل عليه قول (حاتم الطائي) أكرم العرب وأشهرهم في هذا الضرب السبادية :

يقولون في : اهلك ملك فلتقتصد
وما كنت - لولا ما يقولون - سيداً (٢١)

ثم يفبرنا التاريخ أن (هاشم) قد دفع بالصراع دفعة كبرى ، عندما دعم حلفه ضد (أمية) بزواج شرعى تعاقدي ، مع أهل الحرب والدم والحلقة من بنى النجار ، خنزج يشرب ، وأن أنهاء (المطلب) سار على نفس المنحنى التكتيكي ، وأن عبد المطلب بن هشام قام بدعم آخر لطيف « هاشم يشرب - الخنزج » بزواج آخر ، واستمر في البذل حتى لقبته العرب بالفياض لكثرة جوده (٢٢) في الوقت الذى حافظ ولده العباس على ماله ، فكان كثير المال ، وهو ما يشير إلى ممتلكات الثراء في البيت الهاشمى ، لولا بذل هاشم وعبد المطلب وآله ، وبخل شديد وحرص من العباس ، حدثتنا عنه كتب السيرة في أكثر من مناسبة .

المستوى الفكرى :

ومع مزيد من التراكم على خط التطور ، كان لابد أن يتزايد التناقض بين الشكل والمحتوى ، حتى يبلغ مداه التجديري للإطار أو الشكل ، لصالح المحتوى الجديد ، بعد تراكم الجديد داخل إطار ضاق به ولم يعد يسمعه ، وقد ساعد على زيادة ذلك التناقض بين الشكل والمحتوى ، بقاء الشكل أو الإطار محكوماً بعلاقات استهلاكها التطور السريع ، فتفسخت القيم القبلية ، رغم الإصرار الظاهر على

لاسيباب تتضح في المستوى الاقتصادي .

● وعلى المستوى الاقتصادي : كان تركيز الثروة بيد أفراد دين آخرين داخل القبيلة ، دافعا لمزيد من تناقض الشكل القبلي والمحتوى الطبقي ، وكان مقترضا وصول التناقض لمرحلة التفجر لصالح المحتوى الطبقي ، لو أن الشكل القبلي كان يؤدي للقيادة المكية ، ولصالح الملا تحديداً ، مكسبا لكبر من التحول النهائي نحو الشكل الطبقي ، لأن التفكك القبلي وبقاء القبيلة وإطالة أمدها ، كان يعني مزيداً من التراكم الثروة لارستقراطية مكة ، وهو الأمر الذي يفسره المستوى الفكري .

● وعلى المستوى الفكري : كان الرب يمثل سيد القبيلة وسلفها ومعبرها ورمز عزتها وكبريائها ، وكان تجمع تلك الأرواب في ضيافة الكعبة المكية ، يعني مزيداً من الحضور التجاري لاتباع الأرواب ، ومزيداً من المكاسب ، فكان المحتوى الطبقي يسير نحو تفجير الشكل القبلي لصالح توحيد القبائل جميعا ، بتقارب مصالح الأثرياء من قبائل مختلفة ، بحيث صار ممكنا رفض رب القبيلة وسيدها وسلفها المعبود لدى الفرد عند الشريحتين الاجتماعيتين ، الارستقراطية والمعدمة ، فكانت الشريحة الارستقراطية ، تلح نحو التوحيد المصلحي الذي احتاج أدلة ، أقرزت اعتقاداً في إله واحد يرعى تلك المصالح ، ولأنهم السادة والملا والحكومة فقد جاء إلههم الجديد في مرتبة تتفق ومكانتهم ، ليصبح فوق آلهة الكعبة جميعا ، وسيداً مطلقاً للكون الذي أمسكوا عنان تجارتهم بأيديهم ، وراعيا لمصالحهم .

كذلك كانت فئة المضطهدين

استدامتها ، هذا بالطبع مع الإقتران الفكري للمرحلة التي اصطفت بالشكل المادي النفعي ، فاستيطن المحتوى الجديد ، داخل فكر قديم ، لكن قسط للمساومات الفكرية ، والندوات الديوانية ، والمعارسات الطقسية ، والتبريرات النفعية ، دون أيسان حقيقي ، فعل المستوى الواقعي ، أمسى ظاهراً رفض العربي وخاصة المكي ، لكثير من أشكال المعجزات الميتافيزيقية القديمة ، خاصة إذا ما كان ذلك المكي من الطبقة الثرية الارستقراطية ، المترفة والمتحققة ، حتى أصبحت تلك الميتافيزيقا القديمة في ماثورة الجديد ، على لسان الصنفوة التي أتاحت لها الثروة التزود بالثقافة الحضارية في مدارس الامبراطوريات وجامعاتها ، مجرد أساطير الأولين ، وما كان يتم استدعاهما عن قناعة ، بل من باب الترخيم على المصالح المادية ، ولم يعد الفكر الديني ومفاهيمه ، سوى أسلوب لتفسيق المكاسب ، ومطية لمتاع مادية بحت .

ومن ثم تخبرنا هسدر كتب السير والأخبار ، بتسامح مطاط في قبول أي دين وأي معتقد ، مهما بدا شاذاً وغير مألوف ، شرط أن يكون دافعا لمزيد من الحضور التجاري ، أو على الأقل شرط ألا يكون متضاربا مع المصلحة التجارية ، وكان أمراً مفروغ الحدوث ، أن يبلغ ذلك التناقض مداه على كافة المستويات :

● فعل المستوى الاجتماعي : حسم جدل التطور ، التناقض بين الشكل الجماعي ، وبين المحتوى الطبقي الفردي ، لصالح الشكل الطبقي ، وإن ظلت النزعة القبلية القديمة تقاوم ذلك الحسم ، بتشرذمها غير المؤثف ،

والمعدين والعبيد ، في حالة رفض نفسي وعقلي لأرباب لاتعدل في تقسيم الأرزاق ، ومن ثم كان رفض تلك الأرباب لدى المضطهدين ، قناعة مهيدة للإعلان الحلي السافر ، وقد برز الاعتقاد المكي في إله واحد فوق أرباب القبائل وأسلافها ، المتعدين ، الواقفين في فناء الكعبة ، وأمسى معتقفا به بشكل نهائي في العصر الجاهلي الأخير ، وهو ما قرره بعد ذلك آيات القرآن الكريم في نصوص كثيرة متعددة ، نقتصر منها على أمثلة تقول :

● قال : من رب السموات السبع ورب العرش العظيم : سيقولون الله ، قل : أفلا تتقون ، ٨٦ / المؤمنون .

● « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ، وسخر الشمس والقمر : ليقولن : الله ، هاشبي يؤفكون ٩٢ / العنكبوت .

لذلك ظل التشرذم القبلي قائما ، وجنين الوحدة المقبلة لعرب الجزيرة في حالة إرهاب ومخاض ، دون ميلاد حقيقي ، يجمع العرب جميعا في مصلحة واحدة ، ووحدة قومية حامة في ظل إله واحد ، ولذلك انتشر الاعتقاد في مهمة باقية لهذه الأرباب القبلية المتفرقة ، وهي التشفع لاتباعها لدى الإله الواحد ، واتخاذهم إليه ذلفي وتقربا ، وهو ما كان - على المستوى النفسي - إخضاعا داخليا ذاتيا للقبائل ، لملاكمة وسيادة ذلك الملا ، من طريق الاعتراف بسيادة إله الملا على أرباب القبائل ، وقد صورت آيات القرآن الكريم ، المعنى الذي انتهى إليه أرباب القبائل بتصوير بليغ ، يليق بصدق الوحي الكريم ، وتطابقه مع واقع مكة والجزيرة ، دون تفاوت « وما تری فی

خلق الله من تفالوت ، يقول يأتي على
لسان المشركين :
« ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله
زلفى » ٢٠ / الزمر .

● وعلى المستوى السياسى :
تجاوزت حكومة الملا ، أصحاب الندوة ،
الشكل القبلى القديم ، لكنها حرصت
على استدامة النقيضين حرصا على
المصلحة المادية ، فكانت حكومة الملا
حكومة شبه جمهورية ، تتجاوز الشكل
المشيعى الرئاسى القبلى القديم ، لكنها
تستعمله فى تمثيل رجال الملا للتعددية
القبيلية لبطون قريش ، بينما صراع
النقيضين يفعل فعله التراكمى لصالح
توحيد كامل لشكل الحاكم ، بغرض
القضاء على التمثيل القبلى والقبيلية ،
لصالح نظام حكم مركزى جامع . يقوم
على سلطة واحدة موحدة ، لا تضع
بحسبانها مصالح الملا الانسانية
الضيقة ، بل تتجاوزها بغرض التعدد
السلطوى والريوسى ، لصالح دولة
كبيرة ومصالح اعظم وأعم نفعاً لجميع
عرب الجزيرة ، حكم يمكنه أن يوحد تلك
الشراذم المتناحرة بين الفردية
والقبيلية ، الجديد والقديم ، فى مرحلتها
الانتقالية ، نحو أمة واحدة ، وهو
ما يخبرنا التاريخ بأنه قد حدث ، وذلك
مع المرحلة الأولى من المراحل التى مرت
بها أطوار الدولة المقبلة .

وقد تمثلت المرحلة الأولى فى تكوين
تلك الدولة فى ظهور سلطتها ، كسلطة
نبوية ، فى مكة ، ببدء النبى ﷺ
لنصيرته ، بما بين يديه من سلطة نبوية
(إنى نذير لكم بين يدي عذاب
شديد) ، تلك السلطة التى استندت إلى
أساسين أوليين هما : السلطة النبوية ،
المستمدة من الأساس الثانى والأعظم ،



وهى سلطة الله الأيحد العليا ، الراعى
الأقدر للدولة القادمة .

وبالفعل تتجاوز الدعوة الطالعة
لمؤسسة الدولة المقبلة ، التعدد
المشاعرى نحو توحيد عربى جامع ،
وذلك بنزوع مبكر ، نحو دولة غير
اعتيادية إنما إمبراطورية تسد الفراغ
السياسى العالمى ، وتتقضى على ما تبقى
من تفريخات منهارة للإمبراطوريات -
القديمة المتصارعة ، لصالح التطور
الامى الجديد ، وهو ما تأتينا نبوعته
الصاعدة يتزدهر هداها فى جنبات جزيرة
العرب ، بلسان النبى الأمين :

اتبعونى اجعلكم أنسابا
والذى نفسى بيده

لتملكن كنوز كسرى وقيصر

وهو المعنى الذى كان يحمل فى طياته
غرض كسب ولاء جماعة تضامنية ،
تشكل الأساس الثالث للدولة . جماعة
تشكل نواة تأسيسية للامة المقبلة .

ظهور الإسلام :

كنا نقول حتى الآن : من الطبيعى ،
ومن الحتمى ، ومن الضرورى فالأمر
حسب قوانين التاريخ ، لابد أن تؤدى

مقدماته إلى نتائج ، متى توافرت
الشروط ، لكن هنا قد يجوز القول
القاتل : ومن الغريب أن ينهض بإتمام
التطور إلى نهاية نصحه ، لصالح الطبقة
التجارية ، فرد مكى قريش ، هو نبى
الإسلام ﷺ ، محمد بن عبد الله بن
عبد المطلب بن هاشم ، ووجه الغرابة أنه
نشأ يتيما فقيراً كادها ، ينتمى إلى فرع
هاشم ، بل إلى القصن الأفقر فيه ،
غصن عبد المطلب ، وأبى طالب ، وأنه
لضروب وظروف نشأته ، بدأ حياته
العملية من أجل الرزق ، وهو لم يتجاوز
بعد صباه المبكر ، فاشتغل وهو اقرب إلى
الطفولة برعى غنم أهله ، ورعى غنم أهل
مكة ، الذين يرفلون فى شراء النعمة ،
ثم - مع تجاوز الصبا إلى الرجولة -
اشتغل بالتجارة لحساب الأثرياء ، وهو
ما يصلنا خبره فى رحيله إلى الشام ،
بتجارة لإحدى شريكات قريش
(خديجة بنت خويلد الأسدى) .

ومثل ذلك الانتماء كان كفيلا يجعل
أمر قيامه بدفع الأمر نحو غايته
ونضوجه ، لصالح الطبقة التاجرة ،
أمراً غريباً لأول استطلاع ، لكنه يعهد
طبيعياً تماماً ، إذا ما تذكرنا أن النبى
ﷺ ، كان من مكة ، ومن قريش
تحديداً ، دون سائر قبائل بلاد العرب ،
وإذا وضعنا بحسباننا الظرف الذى كان
يدفع الصراع نحو غايته ، التى لم
تعطها دعوة النبى بل دفعها حيثما نحو
تلك الغاية ، مع اعتبار الخبرة النبوية فى
الطفولة والصب بالشظف والإملاق ، فى
وسط طبقى هائل التناقض ، ثم خبرة
أخرى ببيعة الدعوة والطمأنينة بعد
الزواج من أم المؤمنين ، السيدة خديجة
بنت خويلد رضى الله عنها ، وكانت
إحدى نساء قريش الثريات اللعديرات ،
وهو الزواج الذى كان عاملاً ضمن

والحكمة فوق الروحانية ، ويلقى إلى الإنسان بطرف البشرية » (٢٩) .

وهم بذلك إنما يطلبون النبوة ، ولابد للوحدة السياسية من توحيد علوى يتمثل في سلطة إلهية واحدة موحدة عبر نبي عربى ، وهو ما يظهر واضحا في قراءة (أحمد إبراهيم الشريف) لواقع الجاهلية الأخيرة قبل الإسلام مباشرة ، في قوله :

« والدليل على أن الجاهليين كانوا يتطلعون إلى نظام جديد ، أنهم كانوا - حسب تفكيرهم - يتحدثون عن علاقات وفذر تنبئ عن قرب ظهور نبي منهم ، وقد روى القدماء معجزات ونذرا قالوا إنها وقعت قبل ظهور الإسلام ، إرصاصا به ومنبئة بقرب ظهوره ، وتلك الروايات - إن صحت (١١) - كانت دليلا على أن الجاهليين تطلعوا إلى الإصلاح ، وإلى ظهور مصلح من بينهم ، وكان الإصلاح قديما لا يتأتى إلى على أيدي الحكماء والأنبياء ، وهذا التطلع الطبيعي في كل جماعة ، إحساس

ضرورى يسبق كل حركة إصلاحية ويمهد لها .. وكانت البيئة مستعدة لقبول النظام الجديد ، لأنها بيئة لها وحدتها المميزة ، من الناحية اللغوية ومن ناحية الجنس .. وكان من المتوقع لو لم يظهر الإسلام أن يدخل العرب في إحدى الديانتين (المسيحية أو اليهودية) لولا أنهم بدأوا نهضة قومية .. لذلك يريدون ديانة خاصة يعتبرونها رمزا لقوميتهم ، ديانة تعبر عن روح العروبة وتكون عنوانا لها ، لذلك بحث عقلاؤهم عن الحنفية دين إبراهيم الذى كانوا يقدرونه أيا لهم .. وقد ظهرت حركة التحف قبل

عوامل انتقاله إلى انتماه جديد لكنه انتماه خير القديم ولحس به حرمانا واستضعافا وهوانا لا ينسى ، فكان الدفع نحو إلغاء تلك القسمة المجتمعية بداية ، والتي بدأت تحفا وتقسفا في حراء وتعبدا ، رغم النعمة ، على طريقة طائفة الحنفاء الذين انتشروا في العربية ، وفي مكة خاصة ، في العصر الجاهلي الأخير ، يدعون إلى التوحيد وإلى المساواة وإلى العدل الاجتماعى (٣٢) .

ويعتقد (حسين مروة) أن النبي ﷺ ، لم يكن حنيفيا بالتأثير أو لمجرد التماس مع ذلك الفريق أو بعضهم ، بل يذهب إلى احتسابه واحداً من جماعتهم ، وقد اعتمد (مروة) في مذهبه هذا على تأكيد آيات القرآن الكريم لهذا المعنى ، وضرب منها أمثلة من قبيل .

« قال إننى هدائى ربي إلى صراط مستقيم ، ديناً قيميا ، ملة إبراهيم حنيفا ، وما كان من المشركين » ١٦١ / الانعام .

« ومن احسن ديناً ممن اسلم وجهه لله وهو محسن ، واتبع ملة إبراهيم حنيفا » ١٢٥ / النساء (٣٤) .

أما المنهج الأمثل الذى كانت تطلبه الانحياز لتحقيق التوحيد ووحدة الأعراب وقبائلها ، فهو التوحيد الربوبى ، والدعوة بدعوة الإله الواحد ، والسبيل إلى تحقيق ذلك ، فيما ذهبوا إليه ، نقرأه في مآل الشهرستانى بلسان الحنفاء وهم يقولون :

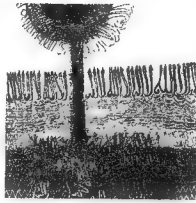
« إننا نحتاج إلى المعرفة والملاحة إلى متوسط من جنس البشر ، تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد

الإسلام مباشرة ، وكان رمزاً إلى أن الروح العربى كان يتلمس يومئذ ديناً آخر غير الوثنية ، والإسلام حيث جاء .. كان دليلا على نضوج دينى فلسفى استعد له العرب في القرون المتطولة السابقة .. وكذلك كانوا يحسون بأن عدم وجود دولة تجمعهم أمر فيه ذل وعار .. وفي هذه الظروف المواتية من الناحية الدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، ظهرت النهضة العربية وكانت دينية ، والدين كان عاملا من عوامل التطوير والتقدم في العصور القديمة ، ولم يتنازل الدين بعض الشيء عن هذه الناحية ، إلا بانتشار العلوم ، ووجود العوامل التى تنافسه في القيام بهذا الدور في العصر الحديث (٣٢) .

وهو الواقع الذى وعى قراسته مبكراً ابن خلدون ، عندما عرض في مقدمته لمسألة الوحدة السياسية للعرب في مملكة موحدة ، وأكد أن الملك لا يحصل لهم إلا بصيغة دينية من نوبة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة ، وذلك في تقريره عن العرب :

« إنهم أصعب الأمم انقياداً لبعضهم البعض ، للغلبة والانفة ، وبعد الهمة ، والحنافسة في الرئاسة ، فقلما تجتمع أهواؤهم ، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوزع لهم من انفسهم ، وذهبت خلق الكبر والحنافسة منهم ، فسهل انقيادهم واجتماعهم ، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلبة والانفة ، الوزع عن التحاسد والنفاس » (٣٧) .

أما الاكتر دلالة ، ويضاف إلى مجموعة الإنذات السابقة ، في رصيد



قبل بنى هاشم ، بنزوع عشائري متعاسك خلف وإدهم حماية له ووقاء ، بفروض المنظومة القبلية وتحزبها ، وربما مع وعى يقف في صف المنظومة الوحدوية التي يدعو إليها ، لكن دون الانقياد إلى البنية العليا ، وهوما اتضح في رفضهم للجانب الفكري الديني في منظومته ، أما الامويون الذين تصورا الإسلام الجليل صراعاً قبلياً ، فقد لجأوا إلى محاولة رشوة النبي بالمال ، ثم إلى محاولة ساذجة ، تهدف إلى كشف مقاصد النبي الكريم ودوافعه ، التي تصورت لهم رغبة في الملك الهاشمي عليهم ، فنصبوا له الفخاخ بدعوته إلى التملك عليهم ، وهي الرشوة والخطة المكشوفة التي ما كان لها رد أبلغ من قول النبي ﷺ :

« والله لو وضعوا الشمس في يميني ، والقمر في يساري ، على أن أترك هذا الأمر أو أهلك دونه ، ما تركته . »

وهكذا بدا واضحاً أن الملام يعوا المقاصد الكبرى للدعوة ودورهم الممكن فيها ، إزاء رؤية قاصرة ، تقف عند حدود المصالح الآنية الإنسانية المرحلية ، ولم يتجاوزوا المنافع الضيقة لفرض معبود ، التي تحققها التعددية الربوبية والقبلية ، ولم تتسع رؤيتهم لتستطلع الاتجاه التاريخي ، لمسار حركة التطور العام للحراك الاجتماعي العربي ، ولم تع إطلافاً أن ذلك الحراك هو تطور على درجة أعلى لمستقبلها كطبقة ، تشكل نواة لشريحة كبرى ، يمكنها أن تلعب دوراً كبيراً في الفرز المرتقب للتشكيل التاريخي .

نعم لم يدرك الملام أنهم الطبقة المؤهلة لقيادة الدولة ، وأن قريشا هي الفريق

وإعمالاً لكل ذلك ، وتأسيساً على انقسام الجزيرة إلى وحدات ، يصر الملام على استدامتها قبلياً وربيوياً ، ووقوف ذلك عائقاً دون تحقيق التطور لغايته ، جاء الحضور التوحيدي في الإسلام متحققاً على المستويين : المستوى المادي بسعيه لوحدة مؤسسية جامعة ، في دولة مركزية ، وعلى مستوى الوعي بنهوضه على فكرة واعتقاد في مبدأ أيديولوجي يضع النظرية المؤسسة الدولة المقبلة .

وهنا يجب ألا يفوتنا انتماء النبي العشائري إلى البيت الهاشمي ، وهو ما دماه إلى دعوته ذلك البيت من البدء إلى الوقوف مع الدعوة ، « وأنذر عشيرتك الأقربين » ، ٢١٤/ الشعراء ، لكنه تجاوز الخلافات بين البيتين الهاشمي والاموي ، بتوسيع دائرة الدعوة بين البيتين ، لكن تفصيلات الموقف ، وما لحقه بعد ذلك من أحداث ، فرضت انعطافات كثيرة على طريق الدعوة ، فقد نغمرته الامويون ، واعتبروا دعوة الإسلام العقلي ، خطوة أخرى على خطوات التنكيت الهاشمي ، مما استدعى تحركاً آخر من

الإجابة عن السؤال المطروح المستغرب ، هو أنه رغم عدم إفادة المصادر الإسلامية بوضع رجال الدين في مكة ، فإن تلك السدانة جاءت بدورها غير واضحة كما لو كان الغموض مقصوداً بكتبتنا الإخبارية ، ولم يبن بتلك الكتب ما إذا كانت السدانة طبقة بالمعنى المفهوم عن رجال الدين ، وإن كان ما يفسر ذلك الغموض هو ارتباط الدين بالتجارة ، مما جعل قريشا تحوز جميعها قداسة رجال الدين بالنسبة لسائر أعراب شبه الجزيرة ، وإن وجدنا وسط تلك الضبابية مجتهداً معاصراً ، يعلمنا أن ذلك المنصب الديني كان متوارثاً في البيت الهاشمي تحديداً ، ثم من بعده في البيت المطلبى بالذات ، وهو ما يصرح به أحمد عباس صالح في قوله :

« وتستمد من هذه السدانة سلطة على سائر أهل قريش ، وإن كنا نعلم أن النبي ، من سلالة هؤلاء السدنة من قريش » (٢٨) .

وهو الخبر الذي يفسر لنا سر السيادة في الفرع المطلبى ، وشرفه الرئاسي العظيم ، رغم رقة حاله المادي ، كما يفسر لنا كثيراً من توجهات هاشم من قبله - عندما ترك ولده عبد المطلب (شعبة بن هاشم) ينمو ويرو ويرضع الفروسية بين أخواله اليثارية ، وحيث كان التاريخ الديني يتواتر هناك في مقدسات اليهود ، مما يلقي ضوءاً على توجهات عبد المطلب في الشئون الدينية ، ومادعا إلى إبان حياته بشأن الإله الأوجد وبشأن الملة الإبراهيمية الإسماعيلية ، وحديث المسجوع كسجج كهان عرب الجزيرة المشهور ، وبزواته التي أثبتت صدقها الأيام (٢٩) .

المؤهل لرئاسة حركة كبرى - وهو ما سيحدث بالفعل بعد ذلك - ولم يدركوا أن مصلحة الطبقة جميعاً على المستوى البعيد ، مع التحد في دولة مركزية ، تكون فوائدها وعاصمتها مكة ، تحت راية إله واحد فرد ، يشكل الوحدة الجامعة الأيديولوجية ، وتحت زعامة نبي عربي واحد موحّد ، لكن ذلك لا ينفى إدراك بعض عقلاء القنوم بوجعهم للنفاق وحكمتهم وحكمتهم ودربتهم للامر العظيم ، وهو ما يمثله موقف أكثر رجال الملا حكمة وجلاً (عتبة بن ربيعة) ، ذلك العجوز الخير الداهية ، بعد أن التقى بالنبي ﷺ ، وأدرك الأهداف الكبرى للدهرة ، فهب ينادي قريشا :

« يا معشر قريش ، أطيعوا نبي وأطيعوا بني ، وخلوا بين هذا الرجل وما هو فيه فاعتزلوه ، فوالله ليكون لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم ، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم ، وإن يظهر على العرب ، فملكه ملككم ، وعزه عزكم ، وكنتم اسعد الناس به » (٣٠) .

وشاع كلام عتبة ، وسط ضجيج الحمية للمصالح الانانية الضيقة ، وتراكم خطأ حسابات الملا ، مما دفع إلى خطوات أخرى ، ومتغيرات أخرى ، وبالتدقيق ، يمكن قراءة دوافع ذلك الخطأ الأساسي وكشفه ، والذي يمكن برأينا ، في مجاهرة النبي بضرب المصالح الآنية الانانية لأطماع الملا التي لا تتوقف ، بدءاً بضرب التعدد الروبوي القبل ، بهدف التوحيد الآتي ، وإعلانه كفران قريش ، وسليلها لقب (أهل الله) ، ومخاطبته إياها بالقرول : « قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون » ١/ الكافرون ، ثم تسفيهه لمعتقداتها

وعقائد العريان ، الذين هم أشد كفراً ، باتباعهم آريابا وأسماء سموها ما أنزل الله بها من سلطان .

ثم ما كان أكثر نكاية للملا ، برفض الدعوة لقواعد التجارة السارية ، بعد أن خبر النبي في تجاربه السابقة وتجارته ، ما تؤدي إليه هذه القواعد من تعطيل وتجميد للحركة التجارية ، عند حدود المكاسب الأكثر عائدية للارستقراطية المكية وحدها ، فقام بهاجم كنز الذهب والفضة وتعطيلهما عن أداء دورهما في التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، وتنديده بلا هوادة بالريا والمرايين لدورهما في سحق صفار التجار ، بغرض تركيز الثروة بيد فئة لا تؤدي للمجتمع خدمات منصفة بوضعها السيئ ، ثم ما يؤدي إليه الربا في النهاية من استغلال المدين ، وهو ما يلقى بأيد مسحوقة لعمل غير ماجور ، وكان لابد أن يسفر الامر عن جفوة فداء جهير ، أدى بالنبي إلى وجهة أخرى مرحلية على خطوات الطريق الاستراتيجي الطويل ، تحول بموجبها نحو المستضعفين والمعدمين والعبيد ، يدعوهم إلى الشب ، وأمتلك كنوز كسرى وقيصر ، التي تتضائل أمامها كنوز الملا ، وإلى الشرف والكرامة ، لتشكيل نواة أولى لامة جديدة واحدة من دون الناس .

وتبع تلك الخطوة متابعات سريعة ، فتم تكثيف الهجوم المباشر على الأثرياء ، وتوعدهم بسوء المآل ، حتى أسفر الهجوم أحياناً عن ذم الثروة في ذاتها ، مع وعيد وإنذار بعذاب مقيم ، لمن يمارسون قواعد تجارية يجب تجاوزها ، من أجل سيطرة وتضجج أفضل ، يسمح بإشراك المجتمع كله في الحركة

الاقتصادية ، فكان الهجوم على أكل أموال اليتامى والمساكين ، وعلى احتكار مواد المعيشة الأساسية ، واستغلال الارستقراطية لحاجة الناس من أجل ربح أقصى ، فسفه أمر من جمع المال وعنده متصوراً أن ماله أخذه ، غير عالم أن خلوده سيكون بالنبيذ في الصلعة ، نار الله الموقدة ، مع النذير للمطففين الذين ما أغنى عنهم مالهم وما كسبوا .

على الجانب الآخر ، كانت البشرى للمستضعفين ، بأنهم باضوائهم في الامة الجديدة ، سيحلون محل الملا ، وذلك باقتسامهم جميعاً بحبل الله ، وهو ما سيجعل هناك فرقاً بيناً بين تكوينهم المجتمعي ، وتكوين الذين تفرقوا واختلّفوا قبائل وعشائر شذراً مذبذباً بعدما جاهدتهم البيئات ، وهو ما سيقرّب عليه حتماً تنازع هؤلاء وفشلهم وهاب ربحهم ، ومن ثم كان إعلان الحرب بالنتيجة المحتمة ، والخطط المعدة للدولة الواحدة ، في قوله :

« ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ، ونجعلهم أئمة ، ونجعلهم الوارثين ، » / القصص .

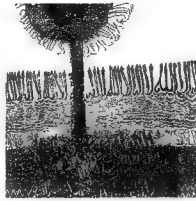
فالمستضعفون ، هم من سيشكلون مادة الامة الطالعة ، وهم من سيكونون الائمة والقادة ، وهم من سيرثون سيادة الملا وحكمته ، والسبيل أمة جديدة ، تقوم على مبدأ جديد واحد لا يفرق ، يجمع أصحاب المصلحة في التغيير في مصهر واحد ، عبرت عنه الآيات الكريمة بقولها :

« اقيموا الدين ولا تفرقوا فيه » ١٤/ الشورى .

الحلف ، فقد كانت الخنولة البشربية ، مدعاة للمراعاة على نواة أخرى للدولة المقبلة خارج مكة في (يثرب) ، المدينة المنافسة الحقيقية لمكة .

ومعلوم أن علاقة مكة بيثرب كانت علاقة تنافسية ، لكن مع اختلاف عميق بين كليهما في التشكيل الاقتصادي والاجتماعي ، فبينما كانت التجارة هي عصب الاقتصاد المكي ، فإن أعمدة الاقتصاد اليثربي قد أضافت إلى عماد التجارة ، زراعة الكرم والحبوب ، وكانت حبوب يثرب غذاء استراتيجيا لأهل مكة ، هذا مع نشوء الشكل الحرقي حيث تعاطفت صناعة السلاح إلى حد كبير ، وحلفت اكتفاءها الذاتي ، مع فائض جيد للتصدير ، من سيوف ودرع وجحف ورماح وسهام ، ولباس حرب من خول للراس لا تظهر غير عيني المحارب ، ودرع ذات سمات رومانية تغطي الجسد كله .

أما الشكل المجتمعي ، فرغم أنه كان اميل إلى الاستقرار كنتيجة مباشرة لحرفة الزراعة ، فإنه كان اقرب إلى القبلية المضربة ، نتيجة التكوين الهجين لعناصر ذلك المجتمع ، لوجود عنصر غير أصيل العروية والاعتقاد ، مثله ثلاث قبائل يهودية كبرى ، هي قينقاع والنضير وقريظة ، بينما مثل العنصر العربي ، قبائل نازحة من اليمن ، هي قبائل الأوس والخزرج ، الذين حلوا على يهود يثرب ، ولم يجد اليهود في وجودهم غضاضة ، بل على العكس وجدوا فيه تنشيطا للاقتصاد اليثربي وكأي تاجر سلاح ، كان لا يد من دسائس ، تؤدي إلى صراعات تورث الضغائن والشارات ، بين الأوس والخزرج ، لمزيد من التنشيط الاقتصادي .



ويثرب ، ومن تبعهم وحامدهم ، انهم امة واحدة من دون الناس (٣١) .

يثرب قبل الهجرة :

خرجت قريش إذن - بعد عدائها للدعوة - عن قواعدها التي سنّها الملا ، وقّعدها الأسلاف منذ (قصي) في حرية الاعتقاد ، التي كانت تكفل سيولة الحركة التجارية ، وتضمن اكتظاظ الأسواق بالرواد على مختلف الملل ، ومن ثم أفصحوا عن رفض مبهم للدعوة الجديدة ولصاحبها ، وأحسبوها - عن غفلة - حلقة في تكتيك البيت الهاشمي ، لصالح إمساكه بعنان السلطة وإلغاء سلطة الملا ، مما أدى بصاحب الدعوة إلى يأس مطبق من إيفهام تلك الرؤوس المكية الصلبة ، ولم يبق سوى البحث عن مكان آخر بعيداً عن مكة .

ولما كانت الأرض قد مهدت سلفاً ، ببرمجة هاشم في تحالفه مع أهل الحرب والدم ، والهلقة في (يثرب) ، وزواجه من البيت الخزرجي ، وما تبعه فيه عبد المطلب بن هاشم بزواج آخر يصابق على

ومع ذلك المنحنى المرحلي - وإن كان جوهرياً في أسس الدولة - فتفتحت الآمال أمام المستضعفين ، فبدأوا يتذافرون فرادى إليها ، دون قبايلهم وعشائرهم ، مما جعل دخول كل منهم في المنظومة الجديدة ، وتركه وراء القبلى ، سهماً يطلق على جسم النظام القبلى ، وكان تحول العبد عن سيده إلى جماعة المسلمين ، يعني شراءه من قبل المسلمين لصالح الجماعة وإعتاقه ومنحه حريته ، وهى الصورة التى اجتذبت أفئدة العبيد إلى جماعة لا تفرق في تشكيلها بين سيد وعبد ، ولا ابن قبيلة وأخرى ، إلا بمدى طاقته لقواعد الجماعة ، التى قررهما الوحي ، فكان الإضماعاف الإسلامى في تلك المرحلة للقبيلة ، بإحلاله الولاء لجماعة الإسلام محل أى ولاء آخر ، وهو ما تم تدعيمه بالانتماء الفردى في علاقة المسلم بالنبي وبأهله ، وهو ما ساعد على مزيد من انهيار الولاء للقبيلة ، ودعى إليه الوحي بقوله :

« ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ، ولو كانوا أولى قرىبي ، من بعد ما تبين لهم أنهم من أصحاب الجحيم » ١١٣ / التوبة .

وكان القرار بأن الدولة ستقوم على نظام اجتماعي جديد ، يميزها كامة أخرى تماماً دون بقية الأعراب ، هو ما أفصحته عنه أبلغ إفصاح ، الصحيفة التى عقدت بعد ذلك بسنوات ، بعد الهجرة إلى يثرب ، والتى قررت أول مبدأ للامة المتحدة ، معبرة عن التجمع الحضري الكيفي ، المتجاوز لتجمع القبلى الكمى ، في نص مضمّن في مبتدأها يقول :

« هذا كتاب من محمد النبي ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش

وقد أدى ذلك الوضع يثير بقل الهجرة ، إلى صراعات قبلية كادت تمزقها ، مما جعلها فراغا من السلطة السياسية ، مقارنة باللاا الملكى ، وهو ما كان يزيد في ترجيح كفة اليهود الأثرياء ، أما العداء بين يثرب ومكة ، وخاصة بين عرب يثرب وعرب مكة ، قد تأصل بفعل غياب دور يثرب في مصالح مكة ، فرفع وقوع يثرب على طريق الإيلاف الشامى ، فإن حكومة الملا القرشى لم تسع إلى عقد أى لون من التحالف المصلح ، الذى يمكن أن يعود على عرب يثرب بفائدة ، اعتماداً على التمرق الداخلى لىثرب ، الذى كان كنيلا بشلغلها عن مكة وتجارتها ، بل وساهمت حكومة الملا القرشية في إضرام جذوة النار بين الأوس والخزرج ، فسوقت إلى جوار الأوس يوحى معيس ومضرس^(٣٢) ، حتى أوشكت عرب يثرب على انهيار تام ، بحيث أسقطتها قريش ، وخاصة كبار تجارها الأمويين ، من معادلتها التجارية . هذا ناهيك عن العداء على المستوى النفسى ، الذى كان سببه حرفة الزراعة ، التى كان الملكى يعيها ويمتسرها ، ويعتبرها مطعنا في الرجولة ، والرد النفسى الطبعى على ذلك ، من كراهية يثربية ، لتلك النزعة المتعالية من عرب مكة ، وهو الحال الذى تصوره بلقيا ، (قوله أبى الحكم عمرو ابن شمام [أبو جهل]) ولوعته وعظيم أسفه ، عندما شارك اليثارية في قتله ، في وقعة بدر الكبرى : « لو غر أكار قتلنى ١٩ »^(٣٣) والأكاره الزارع .

ومن هنا كان التحالف بالصاهرة بين الخزرج والهاشميين ، ثم استقبال الخزرج لابن أختهم الهاشمى وصحبه ، رداً لجرح توجحه ذكرى

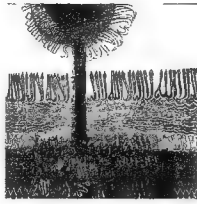
معيس ومضرس ، واستشفاء نفسيا ، واستجلاباً لوضع أهملته قريش وأسقطته من حسابات الإيلاف ، واستشرافاً لوعده نبوى ، استقبله الوعى اليثربى النفاذ ، بوحدة تلم الشمل ، لتقف يثرب كمنافس له شأن أمام الملا الملكى ، وربما كفاصمة لدولة كبرى مع مداولة الأيام .

ومن جانب آخر ، أدت حرفة الزراعة إلى سمة ميزت يثرب ، فقد كانت دوماً في حالة حذر من القبائل الضاربة حولها ، خوفاً على المحصول من السلب ، ومن هنا كان الإكثار من إقامة الحصون ، والأكام في كافة نواحيها ، وما تبع ذلك بالضرورة من طبع أهل يثرب بالخبرة الحربية والجلد ، وهو ما تروس عليه أهلها لكثرة ما جرى بينهم من حروب داخلية ، أو حروب مع جيرانهم ، فكانوا بالمقارنة مع أهل مكة أذقان حرب وأهل عدة وسلاح ، حتى عرفهم التاريخ بأهل الحرب والدم والحلقة ، بينما كانت مكة قد استنامت إلى أمنها ، وأطمأنت بإيلافها ، وترهلت بترفها ، في وقت أصبحت فيه يثرب دار سلاح ، ومنعة ، مما جعل اليثارية رجال بأس يعتدون بأنفسهم إلى حد عدم المبالاة التام بعداوة من يعاديهم ، وأمسوا مرهوبى الجانب ، ويكنى كى تعرف مدى اهتمام يثرب بالسلاح ، أن نقرأ قائمة الأسلحة التى غنمها المسلمون بعد زمان من بنى قريظة ، وهم يعن يثربية يهودية لم تكن أقوى البطون ، فكانت مخلفاتهم ألفا وخمسمائة سيف من نوع سيف داود المشهورة بقوتها وصرامتها ، وألفى رومح من رماح يثرب التى ردت عنها أشعار العرب الكثير ، وألفا وخمسمائة ترس وجفحة ، وثلاثمائة درع ملبس ، أما القسى والسهم فقلل في عددها

ما تشاء^(٣٤) ، وإذا أضفنا إلى ذلك كله ما توفر ليثرب من ماء وغذاء إلى حد الاكتفاء الذاتى ، أدركنا ما تملكه يثرب من مميزات الصعود الضربى ، وهى كلها اعتبارات لأشك كانت معلومة لصاحب الدعوة ، أما قيمتها الكبرى فكانت تتمثل في وقوعها على عصب طريق الإيلاف الشامى .

المستوى الفكرى :

أما على المستوى الفكرى ، فكان واضحا أن يثرب في اختلاف كبير عن مكة ، حيث أدت عوامل عدة ، إلى تلون الفكر اليثربى باللون جد مخالفة للفكر الملكى ، فبينما كان الفكر الملكى قد تجاوز مجموعة العقائد القديمة على مستوى جدية الاعتقاد وصدق الإيمان ، وتحولت العقائد عنده إلى أداة يمكن تضييقها لصالح المكاسب التجارية ، وتحولت قصص السالفين من أبطال وأنبياء ، إلى أساطير الأولين ، فإن وجود اليهود في يثرب ، مع كتابهم المقدس وهكاياهم عن قدامى أنبيائهم ، وسلوكهم وفق شرائع محددة وضعها أولئك الأنبياء ، وضع التاريخ الدينى ، والنبوى منه تحديداً ، موضع احترام بين عرب يثرب ، ناهيك عن النبوة التوراتية المتواترة ، عن مجيء نبي آخر الزمان ، ليقيم لليهود دولتهم القابرة ، التى سقطت وانتهى أمر يهودها بالشتات من فلسطين عام ٧٠ ميلادية ، على يد الرومان وهو ما وجد فيه اليثارية العرب ، عند ظهور الدعوة إنشاء بالنبي ﷺ كان مخبوءاً في رحم التوراة القديم ، لكن مع تحليل جديد ، في ضوء المعنى الأسمى الذى خرج بالنبوة عن دائرة بنى إسرائيل الضيقة ، وعن العنصرية اليهودية المتزمتة ، إلى أفاق



رحبة ، تستوعب فكرة عدم عنصرية النوبة وتجنيسها ، وخروجها عن اليهود إلى الأمم ، فكان الرسول أميا ، من الأمم ، غير يهودى ، عربى ، زعيمًا للعرب ، ومؤسسًا لديانة عالمية ، وليس حكرًا على بني إسرائيل ، ودولتها الغابرة ، أو المقبلة في حلمها التوراتى .

ثم كان التوحيد التوراتى ، مدعاة لاختلال عرب يثرب بالوثنية ، مما هياهم لقبول فكرة التوحيد ، والإقبال عليها عندما جاءت عربية ، يدعو إليها نبي عربى ، يفاخرون به اليهود الذين طالما تفاخروا عليهم بتاريخهم النبوى ، وكتبايم المقدس . هذا فضلًا عن تواضع النضوج الاقتصادى والاجتماعى فى يثرب ، مقارنًا بما حدث فى مكة ، فبينما أصبحت الأفكار الدينية فى مكة ، وسيلة لمزيد من الارتفاق ، فإن العكس كان عند عرب يثرب ، حيث كانت الصرمات التى فرضها السلوك اليهودى ، تمهيدًا لطبعا لقبول عقيدة إيمانية تحيدية ، ليس فقط لتحقيق أهداف بعينها ، بل بنفوس تأثرت بالتراث الدينى التوراتى حولها ، مما جعلها أكثر قبولًا لتصديق الدعوة وتقديس الإيمان ، هذا إضافة إلى الفراء الفكرى ، الذى صاحب ذلك المناخ ، وسببته متاخمة يثرب للمناطق الحضارية العربية فى الشمال ، على حدود الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية .

الهجرة :

وإعمالًا لكل تلك الظروف ، يمكننا أن نقرأ ببعض الرعى ، لقاء العقبة الأولى والثانى بين رسول الله ﷺ ، وبين نقباء يثرب ، لنرى فيه وثيقة ميلاد الدولة وهى تدون فى التاريخ ، باتفاق بين

وقد أبى إلا الانحياز إليكم والحقوكم بكم ، فإن كنتم وافون له بما دعوتكموه إليه ، ومانعوه ممن خالفه ، فانتقم وما تحملتم ذلك ، وإن كنتم مسلميه وخاذليه بعد خروجي إليكم ، فمن الآن دعوه ، فإنه فى عزة فى قومه ، ومنفعة فى يده » (٣٤) .

لكن الواضح بما لا يقبل جدلا ، أن فكرة الحرب والنية عليها ، كانت قائمة ومبيتة فى ذلك التحالف ، وقد وعاما الانصار جيداً ، حتى قالوا :

« يايعنايا رسول الله ، فنحن والله أهل الحرب والحلقة ورفناها كبيراً عن كابر » .

ولما اعترض (أبو التيهان الأوسى) الأمر بقوله :

« يا رسول الله ، إن بيننا وبين اقوام حبلا وإننا لقاطعوها ، فهل عسيت إن أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا » .

فقال رسول الله ﷺ :

« بل الدم الدم والهدم الهدم ، أنا منكم وانتم منى » ،

وبعد المباينة ، قام الرجال لينصرفوا ، بينما قال (عبادة بن الصامت) للنبي :

« إن شئت لنمعلن شداً على أهل منى ياسايفنا » ،

فكان رد النبي ، بتأجيل الإمالة بالسيف ، وتحديد من سيميل عليهم السيف ، إلى ما بعد الهجرة ، بقوله : « لم نؤمر بعد » (٣٥) .

الواضح إذن أن اللقاء التأسيسى كان حلفاً محاربياً وليس حلفاً دفاعياً عن النبي ، وأن الحرب كانت هى القائدة ، وكانت هى البند الأساسى ، من أجل الهدف الأعظم ، قيام الدولة الكبرى .

أحوال النبي الثائرة ، وبين النبي الأميين ، والتى ظهرت فى البدء كما لو كانت مجرد اتفاق دفاعى عن شخص النبي ، حيث كان النبي فى مكة متمتعاً ببينة الهاشمى من عدااه وخالفه ، وكان معنى الاتفاق على الهجرة إلى الأخوال ، هو الانتقال إلى حمى جديد ، يرفع الضغط عن الأعمام ، فى شكل يظهر كلون من الحماية ، وكان للأحداث دلالتها الصادقة ، التى تنطق بمسؤولاتها فى ذهاب (العباس بن عبد المطلب) عم النبي ، وهو بعد على دين قومه ، مع ابن أخيه ، للقاء اليثارية سراً فى العقبة الثانية ، وهو لم يذهب - فيما يقول (الطبرى) - « إلا لأنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويستوثق له » ، وكان هو أول المتكلمين ، فى هذا الاجتماع التأسيسى ، فقال :

« يا معشر الخزرج ، إن محمداً منا حيث قد علمتم ، وقد منعناه من قومنا ، فمن هو على مثل رأينا فيه ، فهو فى عزة فى قومه ، ومنعة فى يده ،

وبالقل تمت الهجرة إلى يثرب ، ولم يجد العنصر اليهودي في يثرب أى مشكلة في استئصاله الخنزرج لآين أختهم وصحبهم ، واحتضانهم لدعوته ، تأسيساً على موقف عملي تكسبي ، أدى إليه نجاحهم السابق في احتواء الهجرة البنيية (الأوس والخنزرج) ، وتوظيفها لصالح مزيد من المكاسب ، وترويجا لصناعتهم الحربية ، وضعف المهاجرين الظاهر الذى لا يشكل أى خطر ، وهى عوامل دعت لاطمئنان ، وإمكان احتواء هذا الوافد الجديد ، وهو الموقف الذى دفع إليه وإذكاء الآيات الكريمة التى سبقت الهجرة في الوصول إلى يثرب ، تتحدث عن مكانة بنى إسرائيل في التاريخ السياسى للمنطقة (مملكة داود وسليمان) ، ومكانتهم في التاريخ الدينى (مجموعة الأنبياء من نوح إلى إبراهيم وإسحق ويعسوف وموسى .. إلخ) ، بصياغة تكريمية عظيمة ، تقدم احتراماً واضحاً أيضاً للتوراة اليهودية ، كما في قولها :

« وإنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور » ٤٤/ المائدة .

« إني رسول الله إليكم ، صدقاً لما بين يدي من التوراة » ٦/ الصف .

هذا مع الاحترام حتى للتفاصيل التوراتية الصغيرة ، وإخذها بالاعتبار ، والإشارة إليها في الآيات ، كتابات الإله اليهودى (يهوه) ، وكتابة الله لالواح موسى .. إلخ ، ثم الموقف العملى للبنى عند وصوله يثرب ، حيث استقبل قبله اليهود في الصلاة ، بل وصام الغفران ، ثم عقد الصحيفة مع اليهود ، للتعاون والأمن والدفاع المشترك ، مع كفالة حرية الاعتقاد التامة ، ومع إعلان عن عدم التناقض الاعتقادى ، وهو ما تنطق به آيات كثيرة ، منها : « وهو الحق

مصدقاً لما معهم » ١٩٠/ البقرة . « وهو ربنا وربكم » ، « ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم » ١٣٩/ البقرة .

وكان ذلك بالنسبة لليهود يثرب ، لو أن من مميزات مستقبلية ، تحول مركز الجزيرة وقلبها عن مكة إلى يثرب ، وما سيعود نتيجة ذلك من منافع عظيمة ، ومكاسب مادية جمة .

لكن الغنى عن الذكر هنا ، أن يهود يثرب وهم يهيشون أنفسهم للكسب ، اكتشفوا - خاصة بعد بدر الكبرى - خطأ حساباتهم القتال ، حيث تحدد الموقف تماماً بعد ما كسبه المسلمون في بدر من قوة مادية ومعنوية ، لم تجعلهم في حاجة إلى مثل ذلك التحالف النفعى ، حيث أثبت التجار المهاجرين حذقاً وحكمة - بحكم الخبرة ، مما جعلهم منافسين أقوياء لليهود يثرب ، وقد دعم ذلك الانحراج التجارى ، مالحق من أساليب المهاجرين التجارية من تهذيب قننه الإسلام ، بحيث تناقضت مع طرائق اليهود الشعبية بأساليب الملا المكى ، من احتكار للسلع ، والمخالفة في الكسب ، مع الكسب الربوى الذى بات محرماً في قوانين الدولة الجديدة .

المرحلة الثالثة :

وهنا تأتى المرحلة الثالثة من مراحل تكوين الدولة الإسلامية ، بعد المرحلة الأولى بظهور السلطة النبوية في مكة ، والثانية المتمثلة فيبيعة العقبة الثانية ، أما الثالثة فهى الواقعة بمجمل أحداثها ما بين الهجرة إلى المدينة وبين غزوة بدر الكبرى ، كما ستبينها الأحداث التالية

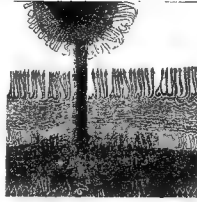
وفي بداية المرحلة الثالثة من مراحل

تأسيس الدولة ، وحتى يصبح ممكناً ، حل إشكاليات الفرقة القبلية بين الأوس والخنزرج ، قام النبى عليه الصلاة والسلام بتأمين الحد الأدنى من التآلف الداخلى ، بمصالحة الأوس والخنزرج ، ثم مؤاخاة المهاجرين والأنصار ، أما على المستوى الإيمانى ، فقد صارت الأخوة الإسلامية ضرباً للفرقة التى سببتها - العصبية القبلية ، بحيث صار خارجاً على جماعة المؤمنين من فضل أخيه في القبيلة والعشيرة ، على أخيه في الإسلام ، وهو ما نشهد له نماذج بالغة ، ربما كان أبغها ما أضاء تحت غبار وقعة بدر الكبرى ، فبينما كانت قريش تخشى إراقة دم أحد من أبناء العلم أو الخال من المهاجرين ، كان المسلمون يحاربون غريميهم ولا مبالين في هذا السبيل بأحد من الأقارب ، وهو ما عبرت عنه الآيات الكريمة بقولها : « لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألت بين قلوبهم ، لكن الله ألفت بينهم » ٦٣/ الأنفال .

ويحكى ابن هشام في سيرته « أن رسول الله ﷺ ، حين أقبل بالأسارى من بدر ، فرقمهم بين أصحابه .. وكان أبو عزيز بن عمير أخو مصعب بن عمير في الأسارى ، فقال أبو عزيز : مرىبى أخى مصعب بن عمير ، ورجل من الأنصار يأسرنى ، فقال : شد يدك به ، فإن أمه ذات متاع ولعلها تقديه منك .. فقال له أبو عزيز : يا أخى هذه وصاتك بى ؟ فقال مصعب : إنه أخى دونك (٣٧) .

أما المدى الذى بلغه أمر تلك الإيمية والأخوة الدينية ، فيظهر واضحاً في رد (أبى حذيفة بن عتبة) على النبى ﷺ ، وهو يوصى قبل معركة بدر مباشرة : « من لقى منك

بما هوأت ، من حصار اقتصادى يقطع عليها الطريق إلى الشلم ، ولعل تلك العمرة التي أداها (سعد بن معاذ) - على الطريقة الوثنية ، وطقوس الشرك ، والتي لم يكن الإسلام قد أقراها بعد ، ولم يكن قد طهرها من ادراخ الجاهلية وأصنامها - لم تكن مجرد مصادفة ، خاصة إذا ما تذكرنا ان قبلة المسلمين كانت آنذاك إلى بيت المقدس .



وهنا نستكشف الأسس الرابع من الأسس التي قامت عليها الدولة ، بعد الأسس الثلاث المتمثلة في السلطة النبوية والسلطة السيادية الإلهية ، وتكوين جماعة تضامنية أولى كنواة تأسيسية للدولة ، ويظهر الأسس الرابع للدولة في تحول الجماعة الإسلامية إلى جيش متكامل ، أى بتجيش مادي الدولة ، وتحولها من مستضعفين مهاجرين إلى وحدة أو دولة عسكرية مقاتلة . والآن ، لا يجب أن نفاجأ عندما نجد يثرب ترسل سراياها لقطع طريق الإيلاف ، هذا ما يجب تذكره من أمرين ، كانا بداية الضغط على الملأ المكي ، الأول هو منع يثرب قمحها عن مكة ، أما الثاني فهو موادة قبائل الساحل القديمة حول مينا (الجار) على البحر الأحمر ليثرب ، حتى عرف أنه مينا يثرب على البحر ، ومنه تم منع شحنات القمح الواردة من مصر إلى مكة ، ولم يبق سوى طريق الإيلاف الشامى خالصا لمكة ، ومن ثم دعمت دوريات المسلمين هذا الطريق دون كلال ، تنصدي للوقايل القادمة إلى مكة أو الأيية منها ، وهى الدوريات التي بدات - محددة أهدافها - مبكراً ، وقبل مضي سبعة أشهر على الهجرة ، حيث خرجت أولى تلك الدوريات للنشطة

فقال : يا أبا صفوان : من هذا معك ؟ قال : هذا سعد . قال له أبو جهل : ألا أراك تطوف بمكة آمناً ، وقد آويتهم الصبابة ، وزعمتم انكم تنصرونهم وتعينونهم ؟ والله لولا أنك مع أبى صفوان ، ما رجعت إلى أهلك سالماً ، فقال له سعد - ورفع صوته عليه : أما والله لئن منعنى هذا ، لأمنعك ما هو أشد عليك منه ، طريقك إلى المدينة . (٣٨) .

وهكذا كان الاختيار ، وهكذا كان الرسول ، ورسم أحد كبار رجالات الملأ بجدارة ، لأن تحريم أمن البيت وزواره ، كان تأمينا لكل الملأ والفحل ، من أجل أمن التجارة وسيلاتها وتدفقها مع زوار مكة ، وكان تهديد أبى الحكم لسعد كبير عرب يثرب الجديد ، إنما يعنى أن قريشاً قد بدأت تفقد أعصابها ، ومع فقد الأعصاب تضعف المصالح ، فقامت تهديد - بموقف أبى الحكم وتهديده لسعد - مصالحها التجارية بيدها .

أما الأمر الذى لا يفوت على كليب ، فهو الإنذار المتضمن في رد سعد لملأ مكة

أحداً من بنى هاشم فلا يقتله .. ومن لقى العباس بن عبد المطلب فلا يقتله » ، فكان رد (أبى حذيفة) الذى لا يستثنى من الأمية أحد ، « انتقل أباعنا وإخواننا وعشائرن وبتترك العباس ؟ والله لئن لقيت لألصقنه السيف » (٣٨) .

والأمثلة كثيرة ، سردها إطالة لا حاجة لها ، لكن الدرس المأخوذ هنا هو أنه بينما كانت مكة تتفكك قبلياً لصالح الشكل الطبقي ، كانت يثرب تتوحد إيمانياً وطبقياً ، وتذوب في مستوى مادي متقارب ، كنتاج للتوزيع العادل للغنائم ، لتشكل نواة الدولة المقبلة .

مكة والحصار :

تمكن إذن النبي العربي ﷺ من تسكين أوضاع يثرب الداخلية ، خاصة بعد إعطائه مركز الزعامة لسعد بن معاذ زعيم الأوس ، حتى لا تحتسب عليه مظنة موالاته أخواله من الخزرج ، ان تمكن من تحييد زعيم الخزرج (عبد الله بن أبى سلول) ، مما ربط الأوس بالدعوة وصاحبها ، إضافة للارتباط القرابى للخزرج ، وبعد تحييد اليهود بالصحيفة ، ومؤاخاة المهاجرين مع الأنصار ، بدأ العد التنازلى للإجراء المقبل ، وهو ما جاء في قصة ترويحها كتب السير والأخبار ، عن هبوط كبير الأنصار (سعد بن معاذ) إلى مكة ، في رحلة تقول كتب السير إنها كانت - فقط - لأداء العمرة ، حيث نزل ضيفاً على صديق (أمية بن خلف) ، أحد أشرف قريش وسادتها .

« فنزل سعد على أمية بمكة ، وقال سعد لأمية : انظر لي ساعة خلوة ، لعل أطوف بالبيت ، فخرجه قريباً من نصف النهار ، فلقيهما أبو جهل

في سرية بقيادة (حمزة بن عبد المطلب) ، لاعتراض عمر لقريش ، في ثلاثين مهاجراً ، لكن السرية فوجئت أن قريشا كانت بقطعة ، فأردفت بقافلته ثلاثمائة محارب بقيادة أبي الحكم نفسه ، فتدخل (مجدي بن عمرو الجهمي) ليحجز بينهما وينهي الموقف ، واكتفت حراسة القافلة بالانصراف إلى سبيلها ، بعد أن اقنعت المهاجرين بأقناعتها ، وكثرة عددها وعدتها .

ولم يمض شهر على سرية (حمزة) ، حتى خرجت سرية بقيادة (عبيدة بن الصامت بن المطلب) إلى (بطن رابح) بمقاتلين من المهاجرين ، فالتقوا بقافلة لقريش ، يبدو أنها كانت بدورها في حراسة جيدة ، وهو ما يستنتج من عدم الاشتباك ، واكتفاء السرية الليثرية برميها بالنبال عن بعد .

وبعدها بأيام خرجت سرية (سعد بن أبي وقاص) إلى الضار ، ليلحق بقافلة لقريش ، ولم يتمكن من اللحوق بها ، وكانت بدورها لا تحصى في مقاتلتها سوى رجال من المهاجرين .

ومن ثم خرج المصطفى ﷺ بنفسه غزياً على طريق الإيلاف ، بقصد تفكيك الإيلاف والولاء القبلي لقريش ، وهناك تمكن من سلب الإيلاف بنى مدالج عن قريش ، واخذ عليهم عقود الموادعة بعهد مكتوب ، ثم لم يلبث سوى عشر ليال حتى اغار النبي ﷺ بريد (كزبن جابر الفهري) ، لكنه لم يدركه ، وهي الغزوة المعروفة بغزوة (بدر الأولى) ، لوقوعها على طريق وادي سقوان قرب بدر ، وفي صفر ، مع نهاية العام الأول للهجرة ، خرج ﷺ في رجاله من المهاجرين إلى مواضع أخرى على طريق الإيلاف ، ليفك عقود بني ضمرة بن

بكر من كنانة عن قريش ، ويعقد معهم عقود الموادعة والتخالف بعهد مكتوب^(٤٠) ، وفي ربيع أول أرسل (عبيدة بن الحارث) على رأس سرية من المهاجرين حتى بلغت (ماء إحياء) للاستيلاء على قافلة لقريش ، لكن السرية عادت دون قتال ، بعدما وجدت من حراسة مشددة مع القافلة ، ومع بداية العام الثاني للهجرة لأيام خلت منه ، غزا النبي ﷺ بريد عيراً لقريش فيها الفان وخمسائة بعير ، ولم يحدث هذه المرة أيضاً أي قتال ، وحتى الآن كان واضحاً أن الانتصار كنوا مجرد مضيقين ، لا يخرجون إلى قتال أو قطع طريق^(٤١) .

ثم جاء أخطار إنذار لقاء ملاقريش ، عندما قامت سرية من تلك السرايا ، بشرب الإطار التحريمي للأشهر التجارية الحرام ، وهي سرية (عبد الله بن جحش) ، التي لقيت عيراً لقريش في (نخلة) ، فقتلت (عمرو بن الحضرمي) أحد رجال القافلة ، وأسرت رجلين ، واستولت على القافلة ، وهو ما دفع قريشا للجار بالشكوى تصيح : إن محمداً وأصحابه قد استحلوا الأشهر الحرم وسفكوا فيها الدم وسلبوا الأموال وأسروا الرجال^(٤٢) .

وهنا جاء رد الآيات الكريمة المفهم ، يحصل أكثر من دلالة ، حول مفهوم الأشهر الحرام ، وقيمة ذلك التحريم أساساً ، ومدى قناعة القوة الليثرية الطالعة بتلك القيمة ، وأخذها على مأخذ الجد ، خاصة بعد أن أكثر الناس في الكلام عن استحلال أصحاب النبي ﷺ للشهر الحرام ، ثم أن الرد حمل أيضاً تحديداً واضحاً لمن أصبح بيده الأمر ، وإمكاناته التحريم والتحليل ، ناهيك عن قيمة قريش ذاتها كراعية للأشهر

الحرام ، وصاحبة لقب (أهل الله) ، وقيمة ذلك اللقب ومدى مصداقيته ، لأن الرد كان : « يسألونك عن الشهر الحرام ، قتال فيه ؟ قل : قتال فيه كبير » ٢١٧ / البقرة .

ولم يكن هناك رد على استصراخ قريش العريان لحمة الأشهر الحرام ، أبلغ من ذلك الرد ، لتراجع موقفها ، وتضع مصالحها وهيبته ونظامها الاقتصادي والقانوني التحريمي في الميزان ، لكن المال - على أية حال - شهد تلاحقاً في الأحداث ، تجاوز تلك المراجعة ، حيث طُهر الخبر إلى النبي ﷺ في يثرب ، بخبر قافلة لقريش في طريقها إلى الشام بقيادة أبي سفيان (صخر بن حرب) ، قوامها ٢٥٠٠ بعير ، فيها بضائع يربو ثمنها على ٥٠,٠٠٠ دينار ، وبدانير ذلك الزمان ، والقيمة الشرائية لنقد ذلك الزمان ، ساهم فيها البيت الأموي الثرى ، المعادي لبيت النبي الهاشمي ، بأربعة أخماس القافلة^(٤٣) .

وكان ذلك الخبر مدعاة لتداعيات أخرى متسارعة ، فجرت صراعا عسكريا ، كان ميتهاء وفيصله ، غزوة بدر الكبرى ■

الهوامش

- ١ - القاموس المحيط : باب الهمة ، فصل الميم .
- ٢ - المنجد : حرف الميم ، مادة إلام .
- ٣ - د. حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابي ، ط ٦ ، ١٩٨٨ ، بيروت ، ص ٣٠ .
- ٤ - ابن كثير : البداية والنهاية ، دار الكتب العلمية ، ط ٤ ، ١٩٨٨ ، بيروت ، ج ٢ ، ص ١٨٧ .

٥ - المسعودي : مرجع الذهب ومعدن
الجواهر ، تحقيق محمد محيي عبد الحميد ،
المكتبة الإسلامية ، دت ، بيروت ، ج ٢ ،
ص ٥٩ .

٦ - د. سالم عبد العزيز سالم : دراسات
في تاريخ العرب في عصر ما قبل الإسلام ، دار
النهضة ، ١٩٧٠ ، بيروت ، ج ١ ، ص ٥٠٢ ،
٥٠٥ .

٧ - الجاحظ : الرسائل ، جمع ونشره
حسن السندي ، المكتبة التجارية الكبرى ،
١٩٣٢ ، القاهرة ، ص ٧٠ .

٨ - ابن سعد : الطبقات الكبرى ، تحقيق
أبي حنيفة عثمان ، دار صادر ، ١٩٥٧ ، بيروت ،
ج ١ ، ص ٤٥ .

٩ - البلاذري : أنساب الأشراف ، تحقيق
د. حميد الله ، دار المعارف ، ١٩٥٥ ، القاهرة ،
ج ١ ، ص ٥٩ .

١٠ - نفسه : ص ٦٠ .

١١ - حول العوامل التي أدت إلى انهيار
الامن على الطرق التجارية القديمة ، انظر : د.
أحمد شلبي : السيرة النبوية العطرة ، مكتبة
النهضة المصرية ، ط ١٢ ، ١٩٨٧ ، القاهرة ،
ج ١ ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، انظر أيضا : أحمد
أمين : فجر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ،
ط ١٤ ، ١٩٨٧ ، القاهرة ، ص ١٢ ، ١٣ .

١٢ - الواقدي : مفاتيح رسول الله ،
مطبعة السعادة ، ١٩٤٨ ، القاهرة ، ج ١ ،
ص ١٥٧ .

١٣ - أحمد عباس صالح : الصراع بين
اليمن واليسار في الإسلام ، مجلة الكاتب عدد
٤٤ نوفمبر ١٩٦٤ ، القاهرة ، ص ٢١ ، نقلا
عن سعيد الأفغاني : أسواق العرب .

١٤ - سيد محمود القننى : الحزب
الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية ، دار
سينا ، ١٩٩٠ ، القاهرة ، ص ٢١ : ٢٤ .

١٥ - المسعودي : سبق ذكره ، ج ٢ ،
ص ٥٧ ، ٥٨ .

١٦ - ابن سعد : سبق ذكره ، ج ١ ،
ص ٧١ .

١٧ - برهان الدين دلو : مساهمة في إعادة
كتابة التاريخ العربى الإسلامى ، القلاربانى ،
١٩٨٥ ، بيروت ، ص ٥٩ .

١٨ - د. جواد على : المفضل في تاريخ
العرب قبل الإسلام ، المجمع العلمى العراقى ،
دت ، ج ٤ ، ص ١٩٥ .

١٩ - دلو : مساهمة .. سبق ذكره ،
ص ٦٠ .

٢٠ - ابن كثير : البداية .. سبق ذكره ،
ج ٢ ، ص ٢٣٦ .

٢١ - حاتم الطائي : (ديوانه) ، تحقيق
وشرح كريم البستاني ، مكتبة صادر ، دت ،
بيروت ، ص ٥٨ .

٢٢ - السهيلي : سيرة بن هشام (الروض
الأثرف في قصص السيرة النبوية لابن هشام) ،
خبط طه عبد الرؤوف ، دار المعرفة ، ١٩٧٨ ،
بيروت ، مع ٢ ، ص ١٢١ ، انظر أيضا :
الطبي : سيرة الأمين المأمون إنسانى العين ،
دار المعرفة ، دت ، بيروت ، ج ١ ، ص ٢٢ ،
٢٣ .

٢٣ - حول ظاهرة التحنن والصفاء ،
انظر : سيد محمود القننى ، الحزب
الهاشمى ، سبق ذكره ، ص ٥٧ : ٧٤ .

٢٤ - د. حسين مروة : سبق ذكره ، ج ١ ،
ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

٢٥ - الشهرستاني : الملل والنحل ،
تحقيق محمد سيد كيلانى ، نشر اليابى
الطبي ، ١٩٦١ ، القاهرة ، ج ١ ، ص ٢٣٦ .

٢٦ - د. أحمد إبراهيم الشريف : مكة
والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ، دار الفكر
العربى ، دت ، القاهرة ، ص ٢٣٩ ، ٢٤١ ،
٢٤٥ .

٢٧ - ابن خلدون : المقدمة ، طبعة دار
الشعب ، دت ، القاهرة ، ص ١٣٦ .

٢٨ - أحمد عباس صالح : الصراع ..
سبق ذكره ، ص ٣٦ .

٢٩ - يهان عبد المطالب وعقيدته انظر :
سيد القننى ، الحزب الهاشمى ، سبق ذكره ،
ص ٤٥ : ٥٤ .

٣٠ - ابن هشام : السيرة النبوية ، تحقيق
طه عبد الرؤوف ، ومحمد محيي الدين عبد
الحميد ، دار الكتاب العربى ، ١٩٦٧ ، بيروت ،
ج ١ ، ص ٢٣٨ ، ٢٤١ .

٣١ - المهدي : السيرة النبوية بشرح

السهيلي في كتابه (الروض الأثرف) . سبق
ذكره ، مع ٢ ، ص ٢٤١ .

٢٢ - البلاذري : أنساب .. سبق ذكره ،
ص ٧٠ ، ٦٠ .

٢٣ - الطبي : السيرة .. سبق ذكره ،
مع ٢ ، ص ١٢٩ .

٢٤ - د. أحمد إبراهيم الشريف : مكة
والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ، دار الفكر
العربى ، ط ٢ ، القاهرة ، ص ٣٥٠ .

٢٥ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، دار
المعارف ، بيروت ، القاهرة ، ج ٢ ، ص ٣٦٥ .

٢٦ - البيهقي : دلائل النبوة ، تحقيق د.
عبد المحلى طه ، دار الكتب العلمية ،
١٩٨٨ ، بيروت ، سفر الثانى ، ص ٤٤٧ ،
٤٤٨ ، ٤٥٤ .

٢٧ - السهيلي : شرح السيرة .. سبق
ذكره ، مع ٢ ، ص ٥٤ .

٢٨ - البيهقي : دلائل .. سبق ذكره ،
ج ٣ ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

٢٩ - الطبي : السيرة .. سبق ذكره ،
مع ١ ، ص ٢٧٨ .

٤٠ - ابن حبيب : المحبر ، تحقيق د. إيلزة
شقيتر ، دار الأفاق الجديدة ، دت ، بيروت ،
ص ١١٠ .

٤١ - الطبرى : التاريخ .. سبق ذكره ،
ج ٢ ، ص ٤٠٢ : ٤٠٧ .

٤٢ - نفسه : ص ٤١٠ : ٤١٢ ، انظر
أيضا : محمد أبو الفضل ومحمد الجحوى :
أيام العرب في الإسلام ، دار إحياء الكتب
العربية ، ط ٤ ، ١٩٦٨ ، بيروت ، ص ٨ .

٤٣ - جواد على : تاريخ العرب في
الإسلام ، دار الحداثة ، ط ١ ، ١٩٨٣ ،
بيروت ، ص ٧٨ ، ٧٧ .

سبق ذكره !



تحليل للمفارقة بين الواقع والقيم ، بين ضرورة تحقيق الأحلام وبين
طبيعة التطور التاريخي الموضوعي ، بين رغبات الذات وبين الحتمية
الصارمة للواقع .

اللا متناهى .

كما أنه رغم كتابه « أوديسه النفس
في الفترة الأخيرة من تطور فلسفة
شلنج » (١٩٣٣) لم يضع مذهباً نفسياً
قائماً برأسه .

كذلك لم يبرع في صياغة مذهب
طبيعى على نمط المذهب الطبيعى عند
أفلاطون أو ديكارت أو كانط أو انجلز
أو شلنج .

وأخيراً مارس العمل الفلسفى على
نسق سقراط وفينومينولوجيا هوسرل .

وابتكر لنفسه سؤالاً محورياً تدور
حوله فلسفته بكامل عناصرها المتناثرة .
ويقول السؤال : كيف السبيل إلى وصف
الواقع المعيش وهو مصنوع من مفارقات
متعددة ومتنوعة ومتضاربة وتكاد تحوله
الاضطرابات إلى شبه لا شيء صامت
يحلق في سماء اللا نهائى ؟

وهكذا لا يقدم جنكليفيتش نظرية

وهكذا كانت الأخلاق ونقدتها هي
شاغله الشاغل من « قيمة تائب
الضمير » (١٩٣٣) إلى « الكتب »
(١٩٤٢) إلى « الشر » (١٩٤٧) إلى
« شروح في الفضائل » (١٩٤٩)
و« الصفاء والشوائب » (١٩٦٠)
و« الففران » (١٩٦٧) حتى وصل إلى
« مفارقة الأخلاق » (١٩٨١) .

ولم يقرع باب الميتافيزيقا رغم كتابه
« في الفلسفة الأولى » (١٩٥٤) عنوان
الفلسفة الإلهية الأرسطية ورغم رفضه
المسبق لوضع « الله » موضع البحث
العلمى نتيجة عجز الإنسان عن إدراك

قا جنكليفيتش فيلسوف فرنسى
روى الأصل ميزته الأولى
والأخيرة التى نزلته عن الخريطة
الفلسفية السائدة هو عنايته الكبيرة
بمشكلة القيم .

فلم يكن فلاديمير جنكليفيتش
(١٩٠٣ - ١٩٨٥) من أنصار التيار
الظاهراتى أو الوجودى أو الماركسى
أو الوضعى المنطقى أو الشخصياتى
أو غيرها من التيارات المعروفة . بل كان
سقراطاً جديداً يضع القيم موضع النقد
والمساءلة حتى أنه طرح التباس القيم
دون أن يشير إلى منهج فضها .

مفهوم القيمة

عند جنكليفيتش

وائل غالى



بيكات

ثنائية الحياة والنظرية إلى مفهوم « النية الحسنة » عند كانط .

وعلى غرار جان بول سارتر في « نقد العقل الجدلي » (١٩٦١) وهنرى لوفيفر في « نقد الحياة اليومية » (١٩٤٧) وفلسفة آبيرونى ، قام جنكليفيتش بنقد الحياة البسيطة والعادية الخاوية من أى التباس فى الدلالة .

وهو كسارتر ولوفيفر وآبيرونى وديث فلسفة كانط خصوصا والمثالية الألمانية عموما فهو يترفع عن دراسة الحياة الملموسة وعن التعرض لآلام الوجود



ماركس

الفعلى وعن تناول مواجع الإنسان التى لم يرفها سوى الرذالة والشتات .

أما الحياة الحققة فهى الحياة المكتملة وغير المتناهية الفنية بالالتباسات غير المفهومة وغير المعقولة وغير المكوسة أى غير القابلة للدراسة الرياضية .

وبالطبع لهذه الفلسفة الشاردة عدة تفسيرات حياتية غير ملتبسة هى الأخرى ، من بينها أن جنكليفيتش ولد فى فرنسا (١٩٠٢) نتيجة هجرة الوالد إلى فرنسا عام ١٨٨٩ لما كان يسود روسيا من روح معادية لليهود . ولم

افلاطونية جديدة فى معنى الخير الاسمى . فهو يعقم الأخلاق فى نوع من أنشراح المستحيل فيقتصر الحديث عن « المطلق الأعظم » فلا يبقى سوى التصوف أو الموقف السلبي أمام مفتاح الكون .

واتسم موقفه من « الله » بنظم من أنماط « اللاأدرية » وبشكل من أشكال « العلم الإلهي السلبي » المعروف بعجز المرء عن وصف « الله » بصفات تحيله إلى ذات مذكورة . وهكذا يصبح إدراك الخير الاسمى إدراكا غامضا يصعب التقاطه ضمن أسلوب الحجة أو منهج البرهان بينما يتيسر الإصفاء إلى تجلياته فى الموسيقى . مما جعل جنكليفيتش يكتب « جبرائيل فورييه والصحانه » (١٩٢٨) و« ريفل » (١٩٢٩) و « الظلام » (١٩٤٢) و« دييوسى والسر الخفى » (١٩٤٩) و« الموسيقى وعُسر البيان » (١٩٦١) و« الحضور النائي » (١٩٨٣)

وبالطبع « ليست هذه هى المرة الأولى التى يعقد فيها فيلسوف المزاوجة بين الموسيقى وبين التصوف . فالفلسفة الغربية حافلة بتلك المحاولات من برجسون إلى افلوطينيوس إلى جراسيان وسان فرانسوا دى سال وزمل وليون شستوف وبسكال وفلنلون وغيرهم كثيرون .

أما جنكليفيتش فقد زواج بين صوفية برجسون وبين فلسفة الأسطورة عند شلنجر - وأسس مفهوما جديدا للمفارقة تعتمد جذوره على رياضيات اللامتناه عند بولتزانو وإلى مفهوم الموت يرفع الموت إلى ما فوق الموت بالمعنى اليومي العادى للمصطلح .

فالموت عنده « حدث ميتافيزيقى » يجاوز ثنائية الحياة والموت ويتعدى

يتخلل عن الجنسية الروسية من ١٩٠٢ إلى ١٩٢٩ ، لارتباطها فى ذهنه باليهودية .

ويأتى نفوره من الحياة اليومية مما عبر عنه والده فى كتابه « الطبيعة والمجتمع » (١٩٠٦) لاستيائه من العقلانية التاريخية (كارل ماركس) والعقلانية الطبيعية « داروين » .

لكن الأب لم يضع مذهباً محدداً المعالم فى التاريخ أو الطبيعة أو الاجتماع أو السياسة أو غيرها من سياقات الحياة الإنسانية واكتفى ككاتب فيما بعد برفع نفسه المغترية إلى مرتبة فلسفية ميتافيزيقية صوفية شاملة .

وصحيح أن المفارقة امر واقع . لكن جنكليفيتش لم يجب عن سؤال أساسها أو عن سؤال تطورها وأقولها .

فأساس مفارقة القيم والقياسات التباس امر الواقع نفسه وانفصاله عن نفسه . والسبب فى ذلك ضيق الواقع بنفسه وعجزه عن المكوث بمكانه أو زمانه وقدرته على المضي من حالة إلى حالة مفارقة والتجاوز والقفز نحو الأفضل .

ومن هنا ينبع الفارق بين القيم والواقع ، بين ضرورة تحقيق الأحلام وبين طبيعة التطور التاريخي الموضوعي ، بين رغبات الذات وبين المجتمعية الصارمة الضابطة للأمر الواقع .

فالتاريخ لا يسير فقط على أقدام التطور التقنى والعلمى والاقتصادى بل يسير كذلك على أقدام الأنماط والضوابط والسلوك والقيم والأحلام الوهمية والحقيقية على السواء .

وعلى هذا فالقيم لها شعوليتها وعموميتها وتحويها الضرورة

برجسون



باسكال



سارتر

التاريخية الموضوعية أو ما يسمى بالقوانين التاريخية :

والمفارقة في واقعها لا تشير بهذا المعنى إلى حتمية طابعها النسبي أو إلى ضرورة الشك في شموليتها وإنما التباس القيم له مضمون تضبطه الحركة التاريخية ويحدده الاتجاه الاجتماعي وتشير إليه الحالة الاقتصادية والسياسية .

أما كانت فقد أحل محل المفارقة شعولاً أخلاقياً شكلياً .

فهو يقول في القسم الأول من « أسس لإنشاء ميتافيزيقا الأخلاق إنَّ الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون » ، وه القانون المجرد في ذاته هو وحده الذي يمكن أن يكون موضوعاً للاحترام ، وبالتالي أمراً أخلاقياً ، وه بالتالي لن يبقى إلا المسئلة التي تأمرني باتباع مثل هذا القانون ، حتى لو أدى ذلك إلى التخلي عن جميع النزعات والميول التي أحملها في نفسي . » . وهكذا فإن القيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في الأثر الذي ينتظر من ورائه ، ولا في أي مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة الباحث عليه من هذا الأثر المنتظر . » .

وبإزالة جميع الآثار يكون قد تم خذف الطرف التاريخي عن سياق تحقيق القيم وأخلاقية الإنسان . بل يكون قد تم الخلط بين مفهوم القانون الطبيعي وبين مفهوم القانون التاريخي ، وبين البشر وبين الآلات الصماء ، وبين الأهداف وبين ظروف تحقيقها .

ويجدي كذلك الأسلوب الشكلي في تناول طبيعة العلاقة المعقدة بين الواقع وبين القيم عند كانط الأب الروحي للفلسفة التباس القيم عند جنكليفيتش

حينما يتصدى في نفس الكتاب إلى قضية الغاية والوسيلة .

ففي إحدى الصور التي يقدمها لبيان مضمون الأمر العملي ضمن القسم الثاني « الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق » يقول « افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة . »



كانط

ولكن كيف لا يكون الإنسان شيئاً على صعيد الممارسة وكيف يكون غاية في ذاته ؟

فيذكر كانط حالة الانتحار والوعد الكاذب والاعتداء على حرية الآخرين وممتلكاتهم ...

لكنه ما يلبث أن يقربنا الأمر العمل الأخلاقي المطلق بهذا المعنى « لا يستفاد من التجربة » . ولأسباب عمومة ، فهو ينطبق على جميع الكائنات العاقلة ، حيث لا تكفي أية تجربة

لتحديد شيء في هذا الصدد . ثانياً لأن الغاية ترقى إلى مرتبة القانون . وثالثاً لأن الأمر العملي الأخلاقي يصدر تبعاً لذلك صدوراً ضرورياً عن العقل الخالص أو المحض .

وعلى هذا فالقيمة تبدو شبيهة بالنظام الطبيعي الصارم وكأنه لا فرق في المجتمع المدني الليبرالي الحديث بين قيمة السلعة من حيث استعمالها للموس وبين قيمة السلعة من حيث تبادلها للموس في السوق ، وبين غاية الاستعمال وبين وسيلة التبادل .

واللغة الألمانية والفرنسية والعربية تستخدم كلمة قيمة للدلالة على المضمون الاقتصادي (التبادل) وعلى المضمون الأخلاقي (الغاية) في وقت واحد أما لحظة التفكير فنفسي الارتباط الوثيق بين الأخلاق والاقتصاد .

وقبل ماركس بكثير كان أرسطو قد ربط في « السياسيات » بين الدلالة الاقتصادية (الوسيلة) وبين الدلالة الأخلاقية (الغاية) لمصطلح القيمة . فهو يقول : « ذلك لأن كل شيء ممكن أن يفيد من استعمالين ... الأول خاص بالشئ بوصفه شيئاً ما وليس شيئاً آخر ، وهكذا فإن الخف يمكن أن يستخدم كغذاء ، ولكنه يستخدم أيضاً كموضوع تبادل . » .

لذلك لا نستطيع أن نحلل اليوم مفهوم القيمة بمنأى عن قيمة التبادل أو بمعزل عن مفهوم السوق الذي انتصر إلى أجل غير مسمى بعدما جاءت ثورة التصحيح البروسيتروكية لتلقى بالامبراطورية السوفيتية على الأرض ولتقعد الامبراطورية الأمريكية على عرش التاريخ . ■

الفكر والغايات

اكتشاف أمريكا ٥٠٠ عام

٦٤ أمريكا الإكتشاف والمأساة ، روبرت ليشيلى
ترجمة ، عرفة عبده على . ٦٨ القصة الحقيقية
للمجنية ، فيليب عطية ٧٤ بانوراما رحلة كولمبس . عمر
الماروف . ١٠٠ العقل الأمريكى يفكر ، شوقي جلال .

ق عندما سمع في الساعة الثانية صباحاً ليلة ١٢ أكتوبر ١٩٦٢ صوت المدافع ، تعلن عن الوصول إلى الشاطئ ، فإن السعادة التي غمرت « كولومبوس » لم تكن خافية .

فهذه الإشارة التي وجهت من السفينة « البينتا » والتي أطلق بحار يسمى « رودريجو السرياني » نصيحة : « أرض .. أرض ، تبعها على الفور طلقات المدافع التي أخبرت كولومبوس وهو على متن مركبه « سانتا ماريا » الشراعية ذات القلوب المربعة ، والتي هي لم تكن في سرعة « البينتا » ذات السوارى الأربع .

كانت البينتا تحت قيادة « مارتن ألونسو بيترين » وكان قائداً حازماً لا يستطيع أى من البحارة عصيان

أوامره ، ويفضل حزمه استطاع إنهاء التمرد الذى ساد في أيام الرحلة الأخيرة سطح « سانتا ماريا » ، وهو التمرد الذى كاد يعصف بأحلام هذا الريان وحياته .

ويتاء على نصيحة « مارتن ألونسو بيترين » نفسه ، قرر كولومبوس أن يتجه نحو الجنوب الغربى ، بل إنه تعامل على نفسه كثيراً حتى لا يثير غضبه ، في مواقف عدة .

وهكذا وصلت « البينتا » أولاً ، وقد أصاب هذا كولومبوس بنوع من القلق الشديد ، على الرغم من أنه كان في قمة نجاحه ، وترك وصول البينتا قبيل « سانتا ماريا ... جرحاً عميقاً لكبريائه ، انقلب إلى كراهية لا تفقر ، خاصة أن « بيترين » سمع لنفسه أن يتقدم عليه لاكتشاف الشاطئ الشمال

لهبايقي ، المهم أنه حين عادت « البينتا » إلى أسبانيا ، بعد هذا الاكتشاف الجديد ، سجل لها هذا الحدث في يومياتها ، باعتبارها الأولى .

ولقد أشار كولومبوس أنه لمخ بنفسه وميضاً « مثل ضوء الشمعة » من بعيد ، وكان ذلك في الساعة العاشرة ليلاً ، أى قبل أربع ساعات من سماع صوت مدافع « البينتا » ، فهل كان هذا مجرد « زغلة » عين نتيجة الإرهاق ، أم كانت رؤية حقيقية ؟

فقد كان الأسطول الصغير كله ، على بعد حوالى ٨٠ كيلومتراً من جزيرة « جيانا هاني » التي لا يملك أهلها أى مصدر للإنارة يمكن رؤيته على هذا البعد .

على أى حال لقد أغدق حكام أسبانيا في شهر مايو من العام التالى على بحارة

أمريكا

الاكتشاف والمأساة

« معتقداً أنه هبط في « سيبانجو » التى زعم « ماركوبولو » أن بها اسقفاً مغطاة بالذهب ، ولم يتحدث إلا عن نساء ورجال محيرين ، في زى آدم وحواء ، وقدم لهم السلاح الأبيض الذى استعملوه بحزم مع ظهور أول نقطة دم .

روبرت ليشيني

مؤلف أشهر كتاب عن كولمبس ، وكتب دراسة بعنوان « كولمبس ١٤٩٢ » لمريدة الاموانتيه الفرنسيه على حلفاء .

ترجمة

عرفة عبده على

« البيتا » بالعطايا والامتيازات ، مع دخل يساوى عشرة آلاف « ملين » إسباني مرابطي » ، وهو المبلغ الذى وعد به من يرى الأرض أولا .

وإذا كان الغيظ قد تملك نفس « كولومبوس » بل ترك في نفسه حقدًا عميقًا ، إلا أنه لم يظهر شيئًا منه ، فهو قد نجح ، وأثبت أنه كان على حق ، وأنه يمكن الذهاب من إسبانيا إلى آسيا عن طريق الإبحار نحو الغرب ، وأن هذا هو الطريق الأقصر ، وأن البحار لا تقطع سوى مساحة صغيرة من الكرة الأرضية ، كما لم يتوقف عن الصياح : « التوراة تؤكد ذلك » ، بل أثبت فشلاً . علماء « مسالوماتك » الذين ساندوا رأيا عكس رأيه ، بالإضافة إلى أنه أثبت خطأ علماء « ليشبوت » أنفسهم ، وهم الذين كانوا قد وصفوا أفكار كولومبوس بأنها

مجرد خيالات لا تقوم على سند ، وكانت إهانة للكهم « جوار » الثانى الذى علم بخبر وصول « كولومبوس » قبل أن يكمل قباطنته الدوران حول إفريقيا ، وكانوا قد انطلقوا قبل سفر كولومبوس .

لم يكن « كولومبوس » يشك في أنه سيعثر على الدليل الذى يؤكد تقديراته ، وأن تلك الوثائق التى سميت بالتسليمات ، جعلته يشق طريقه في أقل من ستة أشهر نحو الغنى والرقى إلى طبقات المجتمع العليا ، وذلك لعمنا لنجاحه الذى أوصله إلى أن يصبح أميراً للمحيط ، وحاكماً لكل الجزر والأراضى التى اكتشفها برتبة « نائب ملك » وذلك مدى الحياة ، بل يرث كل هذا أبناؤه وسلالتهم من بعده .

لقد أصبح في نفس مرتبة الأميرال الكبير لـ « كاستيل » الذى هو من دم

ملكى ، وهو الأجنبى ابن بائع الصوف الذى كان يخجل من الكلام عن أصله أو حياته ، كما لو كانت شيئاً يصاب المرء بالدوار حين يذكر .

ويبدو أن ما وصل إليه كولومبوس ، قد أدى به إلى عشق الألقاب ، والجاه ، فاستعان بكبير الخدم ، وغلّام من المخصصين لخدمة الأمراء ، وأصبح يرتدى الملابس الفخمة تعكس مستوى حياته التى وصلت إلى مرتبة « الرفعة والسلطة » كما يقول كاتب سيرته « الزاوية » لاس كاساس ...

عرض لشهد الاكتشاف

لم يكن كولومبوس من ذلك الطراز الذى يبدو مهمتها بالتفسيرات ، فلم ير في الخريطة جزءاً عديدة من جهة الشرق . ولم يكن قد قرأ في كتاب

اكتشاف أمريكا



ماركوبولو ، أن هناك ٧٧٧٨ جزيرة في بحر الصين !

لهذا فقد استطاع أن يلمس الهدف ، كما أدركه ببصيرته ، وخطة التأمين لسرعة إصلاح العطب ، كانت قد وضعت ، بينما السفن ترسو في أقرب ساحل وحيث شاهدوا بعض الناس وهم شبه عراة ، وقليل من عجائب الهند ...

ففى مشهد الاكتشاف ، كأن على رأس مجموعته التى انزلت بقوارب الإنقاذ ، والتى أعد طاقمها بقدر الإمكان ، الأدميرال في زيهِ الجميل ، ملوحاً بالعلم الملكى ، بينما مارتن ألونزو بنزون وأخيه فينسنت يانيس ، يوزان الشراع ذا الصليب الأخضر ، وشارة السيادة الملكى بحرفين F. Y. التى كانت تفرغ على سفنهما : ال « بينتا » وال « نيا » ..

يزكع الجميع مضطربين السماء يصلوات اعترافاً بالفصل ، على م رأى من عيون الأهالى المندهبين ، والفرضولين ، والمحتفظين . وعند الانتهاء من صلاتهم ، أعلن الأدميرال : أنه سيطلق على هذه الجزيرة اسم : سلفادور ، وهى تؤهل إلى أملاك الملك والملكة ، وحتى لو قوبل هذا الاقتراح من قبل الأهالى بالرفض والاحتجاج ، أو مخالفة هذا للشريعة . فإن صيحات كرومبوس كانت ضربة من الرهيم ، لأن القانونين بتفتيد هذا الإجراء القانونى ، لا يهيمون ولو نقطة من الكلمات أو من سلوك زوارهم الغريب !

من جهة أخرى ، القزم كرومبوس جانب الحذر في بداية ذهابه إليهم ، سواء عند إعلانه لسلام الحقيقى لجزيرتهم ، أوجين بدأ يطلب منهم ضرورة الإصغاء لـ « الكاستيلان » أو (السماح بالحوار) ، بخلاف

ذلك ، كانت الطقوس الأسبانية للغزو المسلح قد اكتملت هناك !

عصران يتقابلان وجهاً لوجه

هذا الفصل من الأحداث ، بكل صوره ، كتيه « روبريجودى اسكوبيدو » ، والشهادات القانونية سجلها - كاتب عدل - هو « روبريجو سانشيز دى سيجوفيا » الذى تولى تكاليف الحملة ، وأدار حركة ضباط السفن والأوروبيين الحاضرين . لقد كانت صورة تبعث على الخشوع ، للمكتشف وهو ينصب الصليب على أرض العالم الجديد : فالقانون بجانب الصليب ، مع وجود المشائق ،

وعظمة هذا الاحتفال ، سمحت لكرومبوس بمنحه ألقاب أخرى ، مثل نائب الملك والحاكم ، وهى بالطبع ليست كل شيء ، بل أكثر من ذلك ، إلى حد الاحتلال ، وإلى حد تعاضل السلطة القانونية ، المعترف بها في الحدث التاريخى وتدمير وخشونة البحارة الأسبان مع قائلهم ، أمكن القضاء عليها بقوة السلاح ، وبعد تضرعهم وطلبهم المغفرة عن جودهم وغدرهم . وتقديسهم فروض الولاء والقسم بالطاعة . من الآن فصاعداً ، فيكنهم شعورهم بالمساعدة لوصولهم أحياء ،

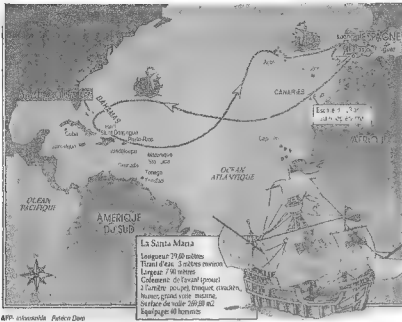


أو البعض منهم ، وحيث الجو اللطيف ، وحرارة استقبال الهنود !

والأدميرال الكفه .. والابتهاج خاصة برؤية الهنديات في الزى الرسمى لحواء !!

الآن كل من المجموعتين ، ارتبط كلاهما بالأخرى ، وتبادلوا الحوار بالإشارات ، والصوتيات ، وعلم لويس دى توريس قد ثبت فشله ، وبالرغم من أن الأسبان كانوا حيارى بسبب مبادئهم الأخلاقية تجاه عرى قاطنى الجزيرة وهذا يفسر - دون شك - فائدة استخدام الأكواخ ، السراويل ، الأحذية ، القلنسوات والدروع ، والتى بها عرفوا واستطاعوا مواجهة هؤلاء الجهابذون ذوى البشرة الداكنة والوجه المشعث ! واختطاف المواليد قد يكون - على الأرجح - مرتبطاً بنوادير أو غرائب عاداتهم ، كما أكد كرومبوس في تفسيره الأوروبى المعتدل عن ودائعهم لذلك ! وتميزاً برقيتهم الطبيعية وأريحيته ، حتى أنهم هبوا كل ما لديهم دون خوف أو حذر ، خاصة بعد هذا الحادث العارض !

وقد روى الأدميرال بالتفصيل : « أظهرت لهم السيوف ، التى قبضوا عليها ... وهذه الدماء ، كشفت لهم ولآخرين تبانٍ المستوى التقنى ، وتقاهة حراهم الخشبية في مواجهة الفولاذ الحاد القاتل ، جراح الأجساد العارية في مواجهة حماية صلبة من القماش والمعدن ، الزوارق البسيطة في مواجهة البوارج الحربية الهائلة المعقدة .. العصر الحجري في مواجهة عصر الصناعات الحديثة . وفكرة التفوق الأبيض جعلت البحارة في حال من الاختيال أو الطرسة ، بينما ذكر الأدميرال أن السكان هنا يتمتعون



مضت إشارة الساعات الأولى ،
 وإنجزت بسرعة القرارات التي دعت
 سلطاته لتأسيس نظام اجتماعي جديد .
 وكان على كولومبوس أن يعين النظر في
 النتيجة أو الحصيلة بوضوح : فهي لم
 تكن براءة جداً ! فهذه الجزيرة أصغر
 من أصغر جزيرة أقام بها البرتغاليون في
 طريقهم إلى غينيا ! أو الرأس الأخضر !
 فضلاً عن يؤسها !

ما من أثر لتوابل الشرق الفخافة ،
سخيفة الطعم ، على هيئة أقراص
أو اكوام تمثل غذاء للبيئة . بينما
الذهب ، يحمله بعضهم في شكل قطع
صغيرة مغروسة في أنفهم ؛ ما من أمل
في تحقيق ثروة سريعة ؛ كما انها
ليست — كما يعتقد — منطقة نفوذ
تابعة للإمبراطورية الثرية للشان
الكبير ؛ وماذا يدور بخلد سموه الذي
تنوب عنه الكرافيل (مرابك صغيرة
سريعة خفيفة) .. ؟ هؤلاء
الاستثمرون الذين قدموا قرضاً قدره
مليون ونصف المليون مرابلي (عملة
أسبانية قديمة) المائي (رجل المال)
سانسانجيل ، وبيراردي صاحب
المصرف ، فالأمر يقتضي أن يسرد
تصرفه ، وأن يعيد حساباته !

واقع مراكب العبيد :

إن حادثة أمارته للبحر لم تنزع من السمسار الجنوبي (نسبة إلى جنوة) ثقته بنفسه ، وأيا كان فقد فسارقه التظاهر بخيبة الأمل ؛ بل على العكس تملكه أنفعال بالمفاجأة السارة ووعده بمشور

كولومبس أنها تدر أرباحاً هائلة هي
اليهام البشرية) (ماشية بشرية) ..
ياله من رخاء وفرة .. وإى مزية
أو أصالة يتمتع بها هؤلاء الهنود
« كلهم أو معظمهم ترى قوام رائع ...
أعلن عن ذلك ولابد أن يكونوا عبيداً ...
طليين ، فهم قوم يشيرون باللفظ
والرداعة وليس لديهم أسلحة ،
ولا يعرفونها ... » ولأن سموك أصدر
أوامره بأرسالهم جميعاً إلى كاستيل
أو يأخذهم أسرى في الجزيرة ، فإنه
يخمس رجالاً أو أكثر يمكن إخضاعهم
والسيطرة عليهم ، فهم يفعلون كل
ما يطلب منهم »

« بفضل من الله .. هكذا قال
الأميرال حدث هذا الاكتشاف ، الذي
هو في النهاية ، يمكنه أن يوحى لنا
بأفضل « تقرير » دون أن نستشعر قلق
بداية الأمر ! »

بالخير. وهناك انطباع عام من خلال التقارير الواردة .. دهنه زهول .. لصائد غناية .. فالجزيرة الخضراء فيها لذة ومتعة للناظرين ، كما تقدم مرضاً مميّزا شديداً للغير السفن القادمة ، أيضا يتواجد من العالم المسيحي ، وحيث يتم القطن كما يقول كولومبوس ، دين التحقق بدقة من هذا الادعاء بشكل كاف !

هناك يتوالد الذهب ، كما قال أيضا ، لكن ليس هناك الوقت الكافي للبحث عنه ! إذ يجب أولا العودة ومغادرة سيبانجو ، بالإضافة إلى ذلك ، فهو لم يبنصت قليلا للإشارات أو الدلائل التي تحثه على الذهاب إلى الجنوب ، حيث ممالكها ثروة هائلة ؟

على أنه في الواقع : كان هناك بضاعة
حاضرة من صنف آخر ، والتي عرف

ق « في اليوم الثاني عشر من مايو ١٤٩٢ ، انطلقت من غرناطة ورحلت إلى ميناء «بالوس» هناك جهزت ثلاثة مراكب واحضرت لها البجارة وزودتهم جيداً باللؤلؤ ، وفي الثالث من أغسطس من نفس العام تركت «بالوس» منطلقاً إلى عرض البحر : قبل نصف ساعة من شروق الشمس»

بهذه الكلمات التي كتبها كريستوفر كولمبس تبدأ أشهر رحلات التاريخ : فيما عُرف بعد ذلك باكتشاف قارة .

القصة الحقيقية للهمجية بدأت مع سياط كولمبس ، ومعاملة بحارته الفظة لأهالي جزر البهاما ، الذين عملوا كنوع من الحيوانات الأدمية . لكن الأبعاد الحقيقية لتلك القصة لن نجدها إلا عندما ينطلق إلى أرض القارة البكر ذلك

الخليط العجيب من المغامرين والجنود والصلوص والمتلهرين (البيريتان) لينقل إلى السهمجين ! ما أسموه بالحضارة والدين وقيم العالم القديم . مع ذلك يظل السؤال مطروحاً : من هم الهمج الحقيقيون ؟

لن نتعرض هنا للدراسات المتأخرة للأنثروبولوجيين بدءاً من تحليل «روث بندكت» ، لأنماط الثقافة التي اهتمت فيه بشكل خاص بثقافة الهنود الحمر ، كثقافة متكاملة تتميز بخصائصها وطابعها ومفهومها القيمي والأخلاقي ، وانتهاءً بطروحة «كلود ليفي شتراوس» عن أن ثمة طبيعة بشرية واحدة تجمع بين كل من العقلية البدائية (أو ما يسمونه كذلك) والعقلية العلمية في صورتها الحديثة المتطورة : لكننا سنتجه مباشرة إلى شهود العيان ، الذين عاصروا وقائع الاستيطان

والنهب ، وتركوا لنا شهاداتهم المكتوبة .

في منتصف الستينيات من هذا القرن جمع «شيبارد رفكين» Shepard Rif- kin مجموعة من هذه الشهادات تغطي فترة زمنية تمتد زهاء أربعة قرون [بدايات القرن السادس عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر] تكشف لنا بصورة موضوعية ما تعرض له الهنود الحمر في أمريكا ، في كتاب بعنوان «سنوات الهمجية» . يسخر «رفكين» في مقدمة كتابه من ذلك التمييز الصارخ بين المدينة والحياة البدائية (التي يُطلق عليها إمعاناً في الإزدراء وصف الهمجية) ، وهو ذلك التمييز الذي اثر ، ومازال ، على أجيال من المؤرخين والباحثين والقراء . يقف الجميع إلى جانب المدينة باعتبارها الشيء الحسن بمكانسها

القصة الحقيقية

لهج

الأبعاد الحقيقية لقصة الهمجية الأوروبية ضد سكان القارة المكتشفة من خلال كتابات المهاجرين الأوائل حيث نجدها مسطورة بدماء الاهالي الأصليين .

فيليب عطية

● طبيب ومؤلف ومترجم له كتاب - أمراض الفقر في العالم الثالث - وترجمة رواية - سي باسوس الولايات المتحدة الأمريكية

الرائعة ، أدواتها الزجاجية والفضية ،
مفارش المائدة ، آلات الحصاد القوية ،
الطائرات النفاثة ، إلى جانب محاكمها
القانونية وضرائبها وعقيدتها .

أما الشيء الرديء فهو الهمجية (أى
الحياة البدائية) برؤوس رماسها
المصنوعة من أسنان القرش ، طقوسها
التأهيلية المؤلمة - كالتختان دون مخدر ،
افتقارها إلى التكنولوجيا والحركية ،
جهلها وخرافاتاها . باختصار ، أسلوب
حياتها الذى لا يعد أعضائها سوى
بحياة قصيرة ، موحشة ومزعجة .

لكن هذه المجتمعات البدائية - يمشى
«رفكين» فى القول - كانت لها محاكمها ،
وكانت لها أساليبها المنظمة التى فسرت
بها الحياة والموت والظواهر الطبيعية .
وإذا تناسينا أن بعض الطقوس
المؤلمة ، كطقس التختان مثلاً ، قد يكون

وسيلة ممتازة للبرهنة للشباب اليافع بأن
العابيه ولعبه الطفولية قد انتهت إلى
الأبد ، وأن الشجاعة التى يظهرها أثناء
الطقس المؤلم ستؤمله تماماً لدخول
مجتمع الكبار والحصول على مكانته
المحترمة فى القبيلة .

إذا تناسينا هذا ، أو فضلنا أن
نتناسى ، فلا يمكننا أن نتجاهل الحقائق
التالية :

- كان الإيروكوا iroquois يمنحون
النساء حق التصويت قبل أن يخطو
كوليس إلى شاطئه جزيرة
«الجوانامنى» فى اليهاما بزمان طويل .
بينما استغرق الوافد الجديد المتضمن
أربعمئة عام وأكثر لمنح النساء نفس
الامتيازات .

- المزارع عن التقنيات المناقصة فى
النقل تقننها حقيقة أن قوارب القطمران

فى جنوب شرق آسيا مازالت أسرع
قوارب للإبحار فى العالم .
- السلايس ؟ نال تصميم معاطف
الفرو عند الإسكيمو الإعجاب البالغ
لمستكشف أنثروبولوجى هو «فيلهارم
ستقتسون» ، عاش حياته كلها بينهم ،
وكتب بيان مناسبتها للطقس القطبى
لا تحتاج إلى إيضاح .

إذا ، عندما استخدم الرجل الأبيض
الوافد كلمات المدفيع والهمجية فإن
ما كان يغنيه حقاً هو «إن شخصاً يعيش
فى هذا الوادى ، أو تلك البرارى ليس
لديه غير القوس والسهم . أنا أريد
أرضه ، لقد اكتشفت منجماً ذهبياً
فيها . سوف أثال منه كفايتى وأعود إلى
«باريس» لاستمتع بمذاق الشمبانيا
الطيب والكراسى الهزازة . إن الهمجى
الذين لا يستطيع أن يقدرك تلك الطيبات ،



اكتشاف أمريكا

وأحرى به أن ينام على الأرض بدلاً من فراش محتلم .

عندما اتسع نطاق الغزو والاستيطان لم يحصل الأمريكيون (الهنود الحمر) إلا على التربة المجدبة القاحلة ، لكنها كانت في نظر الرجل الأبيض «أرضاً طيبة بما فيه الكفاية لئلا تفكرتهم عن الزمن الطيب سلخ فروات الرؤوس وأكل جراء الكلاب»

لم يستطع الرجل الأبيض أن يعترف ببساطة بأنه يذهب ، لهذا غطى اغتصابه بكل المبررات التي أمكن للدين تزويده بها .

يقدر «رفكين» أن الأسباب في «نيومكسيكو» كانوا الأكثر مباشرة في عملهم ، وإذا شئت مثالا : في حادث مسجل ، انتزع جندي طفلاً جيتناً من رحم أمه . قام بتعميده ثم شتم رأسه على المذبح مقتنعاً بإخلاص أنه يسمى شخصياً لإدخاله ملكوت السموات . ولم يكن هذا الهوس هو كل ما وجده الهنود شاذاً . تكالب البيض على النسوة الهنديات يدفع المرء للصياح في عجب عما إذا كان هؤلاء الرجال قد أتوا من أرض تفلو من النساء ؟

لهذا لم يكن من الغريب أن ينهض الهنود للدفاع ، ويقاثلون بنفس الإسلوب الذي كانوا يقاثلون به قوما بينهم قبل أن يأتى الرجل الأبيض . وإذا كانت شجاعة البيض في تدميرهم لحياة الهنود الحمر (أرضهم ، حيواناتهم ، مصادر ثروتهم) لم تبد منهم شجاعة حقيقية عند تعرضهم للعقاب .

لقد عذب الهنود سجنائهم البيض بطريقتهم التقليدية ، ولعلمهم أصيبوا بخيبة الأمل في الظهر الباس الذي ظهر به الأوروبيون ، الذين لم يتحملوا

محتهم بالروح الملائمة ، وأسرفوا في الصراخ .

كان للهنود الحق ، كل الحق ، في الدفاع عن أراضيهم من الغريب الذي دمر أراضي صيدهم دون أبسط القواعد والمعايير وسارت قطاراته في نزعات خاصة تزود المسافرون فيها بالبنادق والذخيرة وأخذوا يستمتعون بقتل الجاموس البري buffalo من منصة آمنة متحركة .

كان الجاموس البري بالنسبة لهنود السهول كل شيء حيث يتغذون من لحمه ، يصنعون الخيام والملايس من جلده ، الخيوط من أوتاره ، وكؤوس الشراب من قرونه ، ومن روثه الجاف يعدون ثيرانهم الحارة دون دخان في بلد دون أحشاب . لقد كان محرواً لحياتهم لدرجة أن الكوماننتشي Comanche على حد قول رفكين - كانوا يقطعون عهودهم على روث ثور .

ما الذي كان يمكن أن يفعله هنود السهول وهم يرون ثيرانهم تدب لجرد اللهو ؟ أو عندما كان أشخاص يردونها قتل بالرصاص لجرد الحصول على جلودها أو الاستمتاع بمذاق لسانها ؟ لاشك أنهم سيفعلون كل ما باستطاعتهم . سيقاثلون ويحسون القتل ضد تلك الغرائب الطاغية . وهناك ما هو أكثر غرابة :



قصة انقراض الثيران الأمريكي التي يطلق عليها علمياً الجاموس Bison bison بلغت من الشناعة الحد الذي أصبحت فيه مثلاً كلاسيكياً على تدمير الإنسان للبيئة الحيوانية في مراجع علم الحيوان بالإضافة إلى تدمير الهنود أيضاً . عندما أنشئت أول مستعمرة بريطانية في فرجينيا وماساشوسيتس ، كان هناك حوالي ستين مليوناً من هذه الثيران ، وفي حين ازدهرت الحضارة الهندية التي اعتمدت على الثيران في القرنين السابع والثامن عشر في السهول ، كان التقدم السريع تجاه الغرب للرواد في شرق أمريكا مصحوباً بانقراض الثيران ففي عام ١٨١٠ م لم يتبق أي ثور شرق المسيسيبي ، وعندما ارتحل «باريكمان» عام ١٨٤٦ ، وبعمرم الأوريجون كانت الثيران تتواجد فقط في السهول والجبال الغربية وكان يوجد منها حوالي ٣٠ مليوناً . وقد بدأ الفصل الأخير في المذبحة الكبرى للثيران في منتصف القرن التاسع عشر ، ففي عام ١٨٤٦ أقر الكونجرس مد خط حديدي (الاتحاد الباسيفيكي) عبر قلب القارة مخترقاً تجمعات الثيران . وبلغت عمليات القتل ذروتها في أوائل عام ١٨٧٠ عندما كان يُقتل حوالي أربعة ملايين ثور كل عام . ساهم آلاف الجنود في هذه المذبحة إذ كانت تصدر إليهم الأوامر بقتل الثيران وذلك لإجاعة هنود السهول . اعتقد المسؤولون السياسيون أن عمليات الإبادة هذه وسيلة ناجحة لحرم هنود السهول من أهم مستلزمات الحياة .

قصة إبادة الهنود أنفسهم لا تقل عن ذلك في شناعته . تختلف التقديرات عن عدد الهنود الحمر عند اكتشاف أمريكا . أقل تلك

التقديرات يشير إلى ٨,٤ مليون بينما التقديرات الأخرى تشير إلى أرقام أعلى بكثير ربما تصل إلى ١١٢ مليوناً . ويميل العلماء إلى الأخذ بالتقديرات الأعلى اقتناعاً منهم بأن الأمراض الوافدة مع الغزاة الجدد (كالجدري ، الحصبة ، الدفتريا ، السعال الديكي ، الأنفلونزا وربما الحمى الصفراء والملاريا) ، وهى الأمراض التى لم يعرفها العالم الجديد قبل غزو الرجل الأبيض ، تكفلت بقتل ما لا يقل عن ثمانين مليوناً من الهنود . بعيداً عن نظرية الأمراض الوافدة ، فإن الحروب الهندية من أكثر الصفحات دموية في التاريخ الأمريكى ، وهى الحروب التى بدأت فيما يُعرف الآن بالولايات المتحدة الأمريكية منذ عام ١٥٤٠ عندما اصطدم الغزاة الأسبانى «فرنسيسكو فاسكويز دى كورونادو» بمحاربى الزوني Zuni ، وانتهت رسمياً بعد ثلاثة قرون ونصف عام ١٨٩٠ بعد أن اكتسحت فرق الفرسان الأمريكية مقاتلى السيوكس Sioux فيما يعرف بالركبة الجريحة Wounded Knee خلال تلك الفترة الطويلة تبادل الطرفان القتال بضراوة وصلت أحياناً إلى مذابح لا يتصورها عقل . لكن لم يكن الصدام بين الهنود والغزاة الأبيض صداماً في اتجاه واحد فقد استطاع الفرنسيون عقد تحالفات ناجحة مع بعض القبائل الهندية ضد الإنجليز أثناء الحرب الفرنسية الإنجليز . كما استطاع الإنجليز أثناء الثورة الأمريكية الاستفادة بالهنود في قتال الثوار . وكلما سحت الفرصة قام هؤلاء وأولئك باستغلال الخلافات بين القبائل الهندية وإشغال الحروب بينها . حالياً طبقاً لإحصائيات الثمانينيات لا يتجاوز عدد الهنود الحمر في الولايات المتحدة المليون ونصف مليون يعيش

معظمهم في مستوطنات معترف بها فيدرالياً .

تماماً كما يعيش الآن عدد محدود من البيسون ، لا يتعدى المئات في محميات طبيعية .

استكسالياً للصورة ، تلقى بعض الضوء على ما يعرف بالتاريخ المتعاضد للهنود الحمر في أمريكا الشمالية ، وهو تاريخ المعاهدات التى عُقدت مع الهنود ، والذي يلخصه «رفكين» في عبارة واحدة «إن تاريخهم منذ عام ١٤٩٢ يراكم الوعد المخروق ثل الوعد المخروق» ، وعلى سبيل المثال :

في عام ١٧٩٣ وقع جورج واشنطن معاهدة مع السنكا Senecas ، قبائل أقصى الغرب من اتحاد الإيروكو . كان السنكا بعبارة الإيروكو القديمة الخطوة «حفلة الباب الغربى» .

استخدم الرئيس واشنطن عبارة المعاهدة التقليدية . وعد السنكا بأن أرضهم ستقل لهم «طالما ظل العشب ينمو والنهر يجري» .

تلك العبارة تعنى : إلى الأبد .

يقول «رفكين» : حيث أن معظم معاهداتنا مع الهنود قد خُرقَت عملياً قبل توقيعها ، يستطيع الأمريكيون في هذه الحالة الفخر بأن «إلى الأبد» هذه قد ظلت حتى عهد قريب ، عندما تقدر من طرف واحد على يد مختلف اللجان - ذات النفوذ - بأنه يلزم بناء خزان على أرض السنكا .

كان الخزان ، كما قالوا ، ضرورياً إنه يعنى كهوباء ، أرضاً لعيش هانىء رشاشات الرى ، مصانع جميلة ، فرص عمل حتى بالنسبة للسنكا .

قال السنكا إنهم قد عاشوا هناك حوالى مئة وسبعين عاماً ، ومكنهم الاستمرار في العيش في منازلهم القديمة

دون منظر المصانع الجميلة ، لكنهم خسروا النقاش . ليس هناك على ما يبدو فرق بين هذا النطق ، والحجج القديمة بأن الهنود يدمرون أرضاً زراعية طيبة بسبب سدودهم حولها بأقواسهم وسهامهم اللعينة بدلاً من أن يتركوا شعباً أذكى يزرع فيها الحنطة .

هكذا تظل شجرة الحزن تنمو في أرض الديمقراطية ، ولم يكن من الغريب أن يستقبل الهنود احتفالية العالم بمرور خمسمائة عام على اكتشاف كولومبس ، بالمظاهرات وصب اللعنان . منذ السبعينيات من هذا القرن تبلورت في أمريكا حركة قوية من أجل المطالبة بحقوق عادلة للهنود ، مستلهمة كتابات «فاين ديلوريا Vine Deloria وآخرين ، ويدعم من الحركة الهندية الأمريكية ومناضليها .

إنهم يطالبون بحقوقهم المشروعة في الأرض ، والصيد ، والتعدين ، وتحقيق هويتهم القومية .

الحقائق الحالية تقول أن معظم هنود المستوطنات لا يتمتعون بالمستوى اللائق من العيش ، ومن أكثر الفئات التى تعاني البطالة .

نصف سكان المستوطنات تقريباً لا يتخرجون من المدرسة الثانوية ، ونسبة البطالة تزيد على ٤٠ ٪ .

الأحوال الصحية سيئة كما يشير إلى ذلك ارتفاع نسبة الوفيات ، كما يرتفع أيضاً معدل المواليد الملازم لبيئة الفقر .

معدلات الانتحار ضعف المعدل القومى .

إدمان الكحوليات ومعدلات الجريمة مرتفعة للغاية بين كل من هنود المدن وهنود المستوطنات ، فالهندي الذى يهرب من فقر المستوطنة لا يجد أمامه

غير الفقر في المدن لافتقاره إلى المهارات الأساسية التي تتيح له فرص العمل وبعد ..

هذه بعض المكتشفات من روايات شهود عيان لأمريكا والهند الأمريكيتين بعد اكتشاف كوليس بوقت قصير ، وما أعقبه من صراع مرير بين هجينة العالم القديم وبداية العالم الجديد .

عام ١٥٣٦

الرواية التي كتبها المستكشف الإسباني «آلفار كايبرا» دي فاكا بقلمه في إشبيلية Sevilla عام ١٥٤٢ عن رحلته التي قام بها في إبريل ١٥٣٦ من شرق تكساس صعوداً خلال نيومكسيكو ثم هبوطاً على امتداد الساحل الغربي للمكسيك إلى «كلياكو» Culiacan ، أقصى مغفر شمالي للأسبان في العالم الجديد [

لقد قلت للتو إننا سرنا خلال كل هذا البلد عرايا ، وحيث أننا لم نتعود على هذا ، كنا نسلخ جلودنا مرتين في السنة مثل الثعابين ... لقد قاومت مع هؤلاء الهنود بالأمشاط التي صنعتها لهم ، وبالسهم والاقواس والشباك . أقمنا لهم الأكواخ ، التي تعتبر منازلهم ، والتي هم في مسيس الحاجة إليها . ورغم أنهم يعرفون عملها إلا أنهم يرغبون في تكريس كل وقتهم للحصول على الطعام ، حيث أنهم عندما يشغلهم شيء آخر يقرصهم الجوع . أحياناً يكلفني الهنود بكشط وتلين الجلود ، والأيام التي كنت أقضيها هناك في أعظم رفاهية هي تلك التي يعطونني فيها الجلود لتجهيزها . أقوم بكشطها بعناية شديدة والتهم الكشط الذي يقيم أودى يومين أو ثلاثة

اجتزنا مقاطعات عديدة ووجدناها كلها خاوية . هرب أهلها هائمين على

وجههم في الجبال دون أن يجروا على إقامة البيوت أو حرق الأرض خوفاً من المسيحيين (يقصد الأسبان) .

كان المنظر مدعاة لآلم لا نهائى . أرض بالغة الخصوبة والجمال ، تعج بالنباتات والجداول : القرى فيها مهجورة محترقة : الناس مهزولون ضعفاء : الجميع هاربون أو مختبئون . ولأنهم لا يزرعون ، يسكنون جوعهم الصارخ بأكل الجذور ولحاء الأشجار تحملاً قسماً من المجاعة على امتداد الطريق كله ، حيث لم يتمكن هؤلاء النعساء إلا بتزويدها بأقل القليل .

لقد كانوا هم أنفسهم على درجة من الضعف بحيث بدوا كما لو كانوا يرغبون في الموت طواعية . أحضروا ملابس هؤلاء الذين اختبأوا بسبب المسيحيين . أهدوهم لنا موضحين كيف اجتاحت المسيحيون ، في أحيان أخرى ، الأرض ، مدمرين حارقين المدن ، حاملين معهم نصف الرجال وكل النساء والأطفال ، بينما هام هؤلاء الذين استطاعوا الهرب كلاجئين .

وجدناهم على درجة فظيعة من الانزعاج لأنهم لا يجرون على البقاء في أى مكان : لا يقدرون على فلاحه الأرض : يفضلون الموت على العيش في رعب من تلك المعاملة الوحشية .



عام ١٧٩٠ م

نفس التعصب الوحشي الأعمى الذي قام به الأسبان ، سوف يمارسه الإنجليز تحت نفس الحجج . هذه عبارات مختصرة كتبها عام ١٧٩٠ م «ميو براكندرج» لا تحتاج إلى تعليق . بعض الملاحظات فيما يخص الحيوانات السماة ابتداءً . هنود !! ما الفائدة التي يفيدونها للأرض هؤلاء المواشي المزينة بالأقراط والريش والبقع واللطع ؟ هل يفحذونها ؟ قال الوحي الإلهي للإنسان : «انت ستقلع الأرض» . هذه هي وحدها الحياة الإنسانية .

عام ١٦٧٩ م

[رغم روح السخرية التي تشيع في هذا الوصف الأول من نوعه لما يُعرف بين الهنود (الأمريديين) بغليسون السلام ، إلا أنه يمكننا القول ، دون أدنى مبالغة ، أن الغليسون لدى الهنود كان أقوى وأمضى من كل معاهدات الرجل الأبيض التي خرقها قبل أن يجف المداد الذي كُتبت به .

لقد كان المستكشفون الفرنسيون الأوائل أكثر كرمًا في تقديرهم للثقافة الهندية . ومن حسن الحظ أن كانوا كذلك ، وإلا ، لم يكن الوصف الذي كتبه الأب لويس هنين في لندن عام ١٦٩٨ عن مغامراته ، ليصل إلينا مطلقاً أرسلنا ثلاثة رجال لشراء المؤن من القرية ، ومعهم الغليسون أو قلمصوت Calumet السلام ، الذي أعطاه لنا زعيم الجزيرة «بوتوتا»

نسيت الإشارة إلى أنهم عندما أعطونا الهدية ، راعوا القيام بعدد كبير جداً من الطقوس ، ولأن غليون السلام هذا أكثر الأشياء تقدساً بين

الهمجيين ، أعتقد أنه من المناسب وصفه .

هذا الفليون أكثر الأشياء إلغازاً في العالم بين هج قارة أميركا الشمالية ؛ لأنه يستخدم في كل تعاملاتهم الهامة ، مع ذلك ، لا يعدو سوى غليون تبغ كبير مصنوع من المرمر الأحمر ، أو الأسود ، أو الأبيض . طرفه مصقول بعناية ، والقصبه التي يبلغ طولها في العادة قدمين ونصفاً ، مصنوعة من غاب متين أو عود خيزران ؛ مزينة بديش من كل الألوان ، متشابك مع خصلات من شعور النساء ؛ يرتبطون به جناحين مما يجعل القلموت لا يختلف كثيراً عن «مصاعطارده» أو تلك الأداة التي كان السفراء يحملونها في الماضي عندما كانوا يذهبون لعقد معاهدة سلام

الفليون ، كما وصفته ، هو جواز السفر والسلوك الآمن بين كل حلفاء الأمة الذين يقدمونه . وفي كل السفارات ، يحمل السفراء هذا الفليون كرمز للسلام الذي يلقي الاحترام دائماً ؛ لأن الهمجيين مقتنعون عموماً بأن مصيبة كبرى تحل عليهم إذا خرقوا الإيمان التام بهذا الفليون .

كل مشاريعهم ؛ إعلان الحرب ، أو معاهدات السلام ، وأيضاً كل طقوسهم الأخرى ، مفتومة ، إذا جاز هذا التعبير ، بهذا الفليون .

عام ١٨٣٣

[بحلول عام ١٨٣٣ ، كان الهنود عند مصب نهر كولومبيا قد حل بهم الخراب التام نتيجة الاتصال بالبحارة وتجار الفراء الأبيض . هنا يسرد مراقب معاصر لذلك العهد محادثته مع زعيم عجوز تكشف عن ذلك الحزن الدفين في

قلوب الهنود الذي سيظل ، على حد التعبير الهندي ، ما ظل العشب ينمو ، والنهر يجري]

تلقت لنتوي ، زيارة من زعيم هندي عجوز ذكي ، يعيش بالقرب مني . الآن يكاد ينصف الليل ، لكن طوال الساعة الأخيرة ، كنت أستمع إلى العجوز وهو يتجول كروح هائمة ، بجوار منزلي الصغير ، يغني فقرات من أغنيات قبيلته ؛ خشنة لكن عذبة اللحن .

كانت ليلة قارصة ، ، وفضلاً مني أن العجوز لابد أن يعاني البرد ، دعوتني إلى مقعد بجوار مدفأتي المريحة .

قال : ثمانون نوبة ثلوج أرعشت الأرض منذ ولادة «مانكون» . كان «مانكون» محارباً عظيماً ، سلب نفسه عشرين قرواً ما بين شروق الشمس وغروبها .

مثل معظم العجائز ، كان الرجل ثرثاراً ، ومثل معظم الهنود ، كان مغرماً بالتياهي بأعماله الحربية[تابع حديثه]

«مانكون» لم يعد محارباً الآن ، إنه لن يرفع فأسه مرة أخرى . رجاله الفتيان هجروا مسكنه ، أولاده سيدفنون في قبورهم ، والنسوة الهنديات لن يتفننن بأعماله العظيمة .

سمعت عدة مرات يتحدث نفس تلك الكلمات بلغة الخاصة ، وفي لحظة خاطفة أجمل القول هكذا :

ومن الذي جعل قومي على ما هم عليه ؟

سال هذا السؤال بصوت خفيض ، أشبه بالهس ، مصحوباً بنظرة على درجة من الهمجية والحقد جعلتني أتوارى أمام المخلوق المعنوه العجوز .

مع هذا ، أجيته بسرعة ، دون أن أعطيه فرصة ليحجب على سؤاله ، وأنا أشير بإصبعي إلى أعلى .

«إنه الروح العظيم ، يمانكون»

«نعم ، نعم ، الروح العظيم وليس

الرجل الأبيض»

كدت أن أغضب من العجوز لنظرة العداء المميتة التي نطق بها تلك الكلمات الأخيرة . لكن تعاطفي مع كرامته المبرحة ، وإشفاقي على آلامه كان عظيماً لدرجة لم يترك معها مجالاً لأي إحساس آخر غير الرثاء على همومه العديدة ■

المراجع

(١) Rifkin, Sh. : The savage years , A Fawcett gold medal book, Fawcett pub. inc. 1967

(٧) Benedict, R. : patterns of culture, Mentor book, 8 the printing 1951

(٣) Lexicon Universal Gncyclopx-dia. published by Academic American Eneyelopaedia. Arete pub. Co. 1984.

(٤) هيكان س. ، روبرتس ل. ، هيكان ف : الأساسيات المتكاملة لعلم الحيوان الجزء الرابع : علم وظائف الأعضاء والبيئة وسلوك الحيوان . الفصل (١١) الدار العربية للنشر والتوزيع ١٩٨٩ .

قام مع سقوط القسطنطينية (١٤٥٣) .. أذنت العصور الوسطى بالغيب ، وبعد أقل من أربعة عقود (١٤٩٢) .. قام كولومبوس برحلته الأولى عبر الأطلسي ، هذه التي افضت إلى اكتشاف العالم الجديد ..

بما ضاعف أبعاد العالم القديم .. واستهل ما يعرف الآن بالعصر الحديث ، وما التسميات المذكورة سوى نوع من التبسيط .. فالتاريخ يتدافع ويتراكم دون تقسيمات ، وما اكتشف كان ماهولا من آلاف السنين ، ومهما وضعنا الخطوط تحت بعض الأحداث والأشخاص .. بهدف التحديد ، فالمؤكد أن لاها ما سبقه ومن مهد له ، في سلسلة

لا تنتهي من المقدمات ، تجعل من البدايات شبه مجهولة .. شأن النهايات ، لقد مهد لرحلة كولومبوس .. سياق طويل مفعم بالتغيرات والنظورات ، كما لم تتضح الحدود بين العصور إلا بعدما بقرون ، فإذا كانت الكشوف الجغرافية قد انتهت العصور الوسطى .. فما الساعة الآن من نهار العصر الحديث ؟ ، وهل يمكن اعتبار كشوف العضاء .. إيذاناً بمغيبه وإرهاصا بعصر جديد .. يمر العالم فيها بلحظة قد اختلط بها الغروب والشروق ؟ ، أم أنها استمرار لكشوف كولومبوس ... بعدما لم يعد في الأرض — بعد خمسة قرون منها — مزيد لكشوف ؟ ، ومن ثم فلا غروب في الأفق أو شروق .

التاريخ يتدافع دون تقسيمات
وما اكتشف كان ماهولا من آلاف
السنين . سياق طويل مفعم
بالتغيرات مهد للرحلة في سلسلة
لا تنتهي من المقدمات والنهايات .

بانوراما رحلة كولمبس



طــورة العــالم

عشيرة الرقصة

عمر الفاروق

استاذ بأداب عين شمس ، له العديد من المؤلفات منها « قوة الدولة » ، « دراسات جيواستراتيجية » ، « المدينة والتكنولوجيا » ود المدن المجازية » ود البراري » وغيرها .

أوروبا الوسيطة ... عشية الكشف ؟

● لقد تدافعت الأحداث خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر .. مثلما تتدافع في مثيله من القرن العشرين ، ولم يؤد سقوط القسطنطينية إلى تراجع أوروبا إلى بوابة فيينا فحسب ، بل وقضت أسس ما استقر بها منذ سقوط روما (٤٧٦) .. قبل عشرة قرون ، شكلت خلالها (الكنيسة + الإقطاعية) نسيجها الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي ، في وحدات شبه متكررة .. تمثل المسيحية برويتها المحددة .. إطارها وروحها ، هذه الرؤية التي شملت الكون والطبيعية والإنسان والمجتمع .. وحياة الفرد في الدنيا والآخرة ، يظهر الكون فيها غاية في البساطة والثبات ، والأرض بمشابه المسرح لدراما الإنسان .. بدايتها الخفيفة ونهايتها الخلاص ، قد انقسم

العالم إلى مرئى .. يعرف الناس أخباره المشوهة .. وغير مرئى .. مليئا بالأرواح والشياطين ، وتتحدد غاية الإنسان في السعى نحو الفردوس .. وتجنب الجحيم ، وصاغ آباء الكنيسة وحدة فكرية عضوية .. تدامجت فيها مع ما انتقوه من اليونانية والهيلينية وفلسفات الشرق القديم .. محورها التباين بين عالم المحسوسات وعالم العقولات ، وعكستها الكاتدرائيات .. بما ترمز إليه من اتحاد القوى جميعها في خدمة الله ، وهبرت كوميديا دانتي عنها .. فيما صنفته من المعرفة الإنسانية المستمدة من الحياة الواقعية .. وما تنطوى عليه من شرق للأبدية .. وتوق للعودة إلى كنف الله . (١٨ م)

● ولم يحدث التغير فجأة بحال ، كما يصعب أرجاعه لقوة أو اثنتين .. أو لعصر معين (النهضة) في كل

مكان ، بدليل أن بعضا من أقدم التصورات والأفكار .. لا تزال قائمة سارية للآن ، غير أن النصف الثاني من القرن الخامس عشر .. قد زخم بالتطورات ، فقد تداعى من سقوط القسطنطينية .. هجرة علمائها بمخطوطاتهم اليونانية الثينة منها .. إلى عشرات أخرى ، من المدن .. المهياة للتغير .. بحكم تناقض مصالحها التجارية مع الإقطاع ، حيث احتضنت الجامعات في بعضها (باريس ، لايدن ، نورمبرج .. وغيرها) ما وصلها من علماء ومخطوطات ، وانتعشت بها كخلايا موازية للكنائس والأديرة .. متجاوزة بها مستوى كليات اللاهوت ، واتاحت لها المطبعة انتشار أفكارها بين ثقافة المجتمع بالتدريج ، وتقليب ما رسخ عن الطبيعة والمجتمع والجحيم والفردوس ، مشية روح المناقشة والانتقاد .. والرغبة في الفهم قبل



اكتشاف أمريكا

الاعتقاد [... اعتقد لأنهم ... ولا يجوز الإعتقاد في شيء قبل فهمه ... م ١٢ ص ١٨] ، ولم يعد مقبولا قول توما الاكوينى [... بأنه قد عمم العالم .. م ١٢ ص ١٩] ، بعدما تزعم ثباته القديم ، كما لم يعد الصراع في الدنيا مقصورا بين مدينتي الله والشيطان .. على حد رؤية أرغسطين ، وتراجعت صورة الكون ... الموروثة عن أرسطو وبطليموس .. حيث الأرض مركزه وحولها الأفلاك ، وحررت نظرية كوبرنيكوس (م ٢١ ص ١٢٥) الأرض من قداستها .. وتوقف السؤال عن موقع جنة عدن بها .. وانبعث غيره عما قد يوجد وراء المحيط ، واختلت عناصر الوجود الخاضع لإرادة إلهية ... سره معناه .. وليس الحوادث والاسباب ، وتوارت المحبة كقوة محركة لجميع الأشياء ، وتصدع التصنيف المرتبى للكانات .. من الهجرة والأشجار إلى الإنسان فالملائكة درجات ، ومهما تدرج المجتمع .. من العبد إلى السيد فالملك ثم البابا طبقات ، وأصبح المكان الحقيقة الأساسية في العالم .. والحركة أصل كل تغيير ، واحتلت الرياضيات مكانة الغايات .. وأخذت في التلاشي مختلف أنصاف الحلول ، وتوجهت العقول إلى الحياة الإنسانية كما تعاش ... وكما ينبغي على الأرض أن تكون .

● وأمست الطبقة المتوسطة في المدن التجارية والموانئ، باعثة التغيير، مستثمرة تضعف الإقطاعيات .. إثر إخفاق مشروعها لاستعادة الشرق .. هذا الذي يباركته الكنيسة دون ثمار، فاستشرت بعده الحروب الداخلية بينها .. وضاعت الزراعة عن تلبية الضروريات ، وتتابع ثورات الفلاحين ، وتدفقت إلى هذه المدن والموانئ ..

هجرات أقتان الأرض من المزارعين .. مكونة رصيدا متطلعا للأرض والمال ، ومع تداعي تحالف الكنيسة مع الأقطاع .. تحالفت هذه المدن مع الملوك .. بما قدم النواة للدولة القومية .. التي استوعبت الإقطاعية بقدر ما وسعت الأفاق ، وبالتدريج تم استبدال المثل الأعلى لعالم مسيحي موحد .. تحكمه سلطة روحية بابوية .. بمثل أعلى آخر .. قوامه دولة مستقلة .. مطلقة السيادة على أراضيها .. مسئولة تجاه ذاتها تسعى نحو القوة الاقتصادية من كل سبيل وتبينت هذه الدول (البرتغال - اسبانيا - إنجلترا - فرنسا) المشروع القديم لاستعادة التجارة ومناطق الإنتاج ، ليس باخترق القلب في مصر والشام .. وإنما بالانكشاف حوله .. والبحث عن طرق جديدة خارجية ، تتواصل على طولها التبادلات ، موعضة .. تكلفة طول المسافة .. بما توفره من ضرائب المرور .. وأرباح التعامل المباشر مع المنتجين ، فضلا عن إضعاف القلب ومعاودة السيطرة عليه بعد حين . (م ١٢) .

● وتظهر خريطة أوروبا خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر .. وقد تسديتها ثلاث قوى رئيسية (فرنسا ، أسبانيا ، إنجلترا) ، ورغم



أن إيطاليا قد خرجت من العصور الوسطى إلى عصر النهضة - Renaissance - قبل غيرها ، لأسباب تعود إلى احتكاكها المباشر بالضاربة العربية الإسلامية ، ومشاركة مدنها الدولة الملوكية تجارة البحر المتوسط ، وإلى حركة إحياء العلوم التي قادها الانسانيون Humanists بها ، إلا أنها بقيت ممزقة .. تعيق الكنيسة توحيدها .. في دولة قومية قادرة على المنافسة ، لقد ارتبطت المدن الإيطالية (جنوة ، البندقية ، باليرمو ، برنديزي ، وغيرها) بخطوط التجارة الشرقية وتبادلها ، مكونة نقاط الوصل بينها .. وفنائ الإنتاج الأوربي شمالها ، وتوحدت مصالحها مع الموانئ المصرية والشامية والحجازية .. إبانها (م ١٣) ، كما توحدت مع مدن الممرات اللبية في السهل اللومباردي (ميلانو ، تورينو ، بادوا وغيرها) ، هذه التي قدمت حلقة الوصل الثانية .. إلى السهل الأوربي الأعظم وما وراءه ، حيث جمعات مدن الأنهار (الراين ، الدانوب ، الفستولا) .. التي كانت بمثابة الحلقة الثالثة .. من هذه الشبكة المتواصلة من الشرق الأقصى إلى شمالي أوروبا وغربها ، وقد استأثرت المدن الملوكية والإيطالية بالنسبة الأكبر من فوائض هذه التجارة وأرباحها ، بما جعل منها كوكبة فائقة الازدهار والغنى ، تدل عليها عمارتها في دمشق ودمياط ورشيد والقاهرة ، وفنون عصر النهضة وأعلامها (دافنشي ١٤٥٢ - ١٥١٩ ، انجلو ١٤٦٤ - ١٥٧٥ ، رافاييل ١٤٨٣ - ١٥٢٠ .. وغيرهم) ، هؤلاء الذين - وكما تدل التواريخ السابقة - قد عاصروا كولومبوس أوبخلته . (م ١٥) .

ويقدر انعدام المصلحة بالنسبة لهذه المدن .. في البحث عن طرق أخرى للتجارة .. غير ما ذكر .. بقدر وضوح ضرورتها بالنسبة لغيرها .. خارج هذه الشبكة .. أو الهامشية بالقياس لها .. في البرتغال وأشبانيا خاصة ، بما يفسر مشروع الأخيرتين في الوصول إلى التجارة الشرقية عن غير هذه الطرق ، الأمر الذي تنبّهت له الدولة الملوكية متأخرويات مواجهتها بالفصل ، ولم ينته القرن الخامس عشر .. إلا وقد أسرت التجارة الشرقية إلى خارج طرقها القديمة ، متخذة لها نقاط وصل جديدة .. وحلقات أخرى متتابعة (المشروع البرتغالي) ، كما عشر كولومبوس (المشروع الأسباني) على قارتين في طريقه .. بالصدفة أثناء بحثه .

● ورغم سبق البرتغال للكشوف الجغرافية .. في إطار ماسلف ، وأيضا بعدما اتضح .. استحالة اختراق الدولة الملوكية من قلبها .. على غرار المشروع الصليبي بحملاته المتتالية ، ورغم نجاح مشروعه .. إلا أن معظم ثمار جهوده .. التقطها غيرها .. لقد افتتحت البرتغال عصر الكشوف .. بزيادة هنرى الملاح (١٣٩٤ — ١٤٦٠) أميراً .. والابن الثالث للملكية « يوحنا الأول » .. المعروف بتدينه ، مستنداً إلى معرفته الوثيقة بالعلم العربى .. وما حققه في تطوير صناعة السفن ، مستهلاً جهوده باستكشاف المناطق القريبة من المحيط الأطلسي .. وخاصة مجموعات جزر ماديبيرا وأزوريس وكينارى .. هذه التي قدمت محطات الوثوب إلى ما بعدها في المحيط غرباً .. في رحلات كولومبوس التالية ، ثم اجتذبت أفريقية بمعادنها وريقتها ، متخذاً من الوصول إلى مملكة القديس يوحنا المسيحية في الحبشة ..

ستاراً ودافعاً للملاحية وفلاحية معا ، وقبل أن ينصرف النصف الأول من القرن الخامس عشر .. تحققت معظم أهدافه .. وأتم ارتياد واستعمار نحو ثلث الساحل الغربى لأفريقية .. وحسنه ورسم خرائطه ، وتابعه الملك يوحنا الثانى بعد وفاته .. مستكملاً بواسطة دياز Diáz بقيته ، هذا الذى بشره سنة ١٤٨٨ بأن الطريق البحرى للهند قد كشف ، بما أشعل المنافسة الأسبانية .. وشخص حلم كولومبوس بإمكانية ذلك بالإبحار غرباً عبر الأطلسي ، ولكن فاسكوداجاما سبقه إلى الهند قبل أن ينتهى القرن المذكور بسنة (١٤٩٩) حين عاد للبرتغال وسفنه يسلم الشرق محملة ، بينما يرتاد معاصره جزر الكاريبي .. ظاناً أنها جزر الهند الشرقية .. دون أن يدرك يقينا قيمة كشفه .

● ورغم أن « المانيا » كانت دائماً قوة مؤثرة .. إلا أنها دخلت القرن الخامس عشر ممزقة ، شظايا من عشرات الإقطاعيات المتناصرة .. تمثل ما تبقى من الإمبراطورية الرومانية المقدسة ، تقيدها تبعيتها للكنيسة .. مثيرة بقيوده السخط في أنائها ، تحتشد الطبقة المتوسطة ببطه في مدنها .. رغم المبطعة ، إلا أن عصبة مدن الراين Hanza League قد حققت تفوقاً بارزاً .. بقيادة هامبورج عند مصب (م ١٢) ، غير أن ارتباطها بتجارة البحر المتوسط .. وخطوط تجاراتها عبر سلاسل الألب وما وراءه .. قد أخرجت مشاركتها في حركة الكشوف المبكرة ، كما لم تفلح جهود الأمباطور ما كسيليان — الذى اعتلى عرشها سنة ١٤٩٣ .. أى بعد رحلة كولومبوس بسنة — في توحيد ولاياتها ، وهى وإن أُنعت قوميتها ..

إلا أن الحروب الدينية قد أنهكتها جميعاً ، خاصة بعدما أعلن مارتن لوثر (١٤٨٣ — ١٥٤٦) مبادئه .. المناقضة لأسس الكاثوليكية الراسخة ، بما أقضى إلى تأسيس الكنيسة البروتستانتية تبعاً لها ، وانقسمت المانيا بين الكنيستين .. وبعدها أوروبا كلها ، وخاضت دولها وشعوبها حروباً دينية مروعة ، لم يهدأ طيلة قرنين أوارها ، ووقعت المانيا وفرنسا في بؤرة أتونها ، وافلتت منها إنجلترا .. فكانت الغامضة .

● والواقع أن « إنجلترا » — عشية رحلة كولومبوس — كانت مثخنة ، تلحق جراح حربها الأهلية المعروفة بالوردتين (١٤٥٥ — ١٤٨٥) .. بعدما استمرت ثلاثين سنة ، متعلقة تحت حكم هنرى السابع (١٤٨٥ — ١٥٠٩) إلى تعويض ما فاتها ، خاصة بعدما تماسكت وحدتها القومية ، ونضجت في مدنها التجارية طبقته المتوسطة ، فلم يكن الإقطاع في هذه الجذور اسفا ، شأنه في حوض البحر المتوسط ووسط أوروبا وشرقيها ، هذه التي توافرت لها المقومات الطبيعية للزراعة .. بدرجة تفوق غربها وشمالها ، بما دفع فائض سكان الأخيرة .. إلى احتراف التجارة الجائلة مبكراً .. فضلاً عن سكنى الموانئ والمدن ، محتشدة في تحالفاتها قبل غيرها ، قد تناقضت ثقافتها المتحررة مع الإقطاعية الجامدة .. وتعارضت مصالحها التجارية المستندة إلى حرية الحركة وتواصل تبادلاتها .. مع حدود الإقطاعيات بضرائبها الياظمة .. فضلاً عن حروبها المتكررة فيما بينها .. ودفعت الأراضي الفقيرة بسكانها نحو البحر .. يعرضهم عنها بموارده ، وهيات خلجانة الهادئة ..

الفرصة لتطوير السفن ، ووددت أغنيات البصارة طموحات الغامسة نحو الشرق .. حيث التوابل والذهب ، وقد كان يمكن أن تكون رحلة كولومبوس لحسابها .. حين يمت أخاه بارثولوميو إلى بلاط هنرى السابع .. يعرض فكرته ، لكن ألكسندر الخنزير لم يستجب ، وبدا لم يرد ذكرها في معاهدة تورديسيلاس (١٤٩٤) .. التى اقتسمت بمقتضاها أسبانيا والبرتغال .. المناطق المكتشفة كلها ، بناء على مرسوم من البابا إسكندر السادس وحسما للصراع المحتدم ، ومن ثم فقد سعى هنرى نحو مصاهرة فرديناند .. بتزويج ابنه من ابنته ، زواجا سياسيا .. يرمى مستقبلا للمشاركة في الكشف الواعدة ، وتم له ذلك سنة ١٥٠١ عقب عودة كولومبوس من رحلته الثالثة ، وإذا كانت الزيجة قد انتهت بالفشل .. فقد استكمل خلفاؤه مشروعه .. لحساب إنجلترا وحدها . (م ١٥ ص ٥١) .

● أما فرنسا .. فقد بدت كأكبر قوة أوروبية .. في النصف الثاني من القرن الخامس عشر ، متفوقة على المانيا بتكوينها دولتها القومية قبلها ، مستغنية بمواردها القارية عن التوجه البحري المكلف .. شأن إنجلترا .. متدفعه نحو تكوين إمبراطورية برية داخل أوروبا ذاتها بقل سنة واحدة من رحلة كولومبوس الثانية (١٤٩٤) ، بدأ ملكها شارل الثامن مشروعه .. بغزو إيطاليا الممزقة ، وانغمست فرنسا بعده في سلسلة من الحروب .. استمرقت القرن التالي برمته .. دون ثمرة واحدة ، مقترنة أثناءها بالفتن الدينية الداخلية .. بين الكاثوليكية المرتبطة بالإقطاع الراسخ بها .. والبروتستانتية الصاعدة مع الطبقة الوسطى في المدن ، وهكذا لم تتوجه للكشف إلا بعد أكثر

من قرن من الزمن .

● وكما دخلت « إسبانيا » ميدان الكشف مبكرا .. خرجت أيضا مبكرا ، ولكنها كانت فيما بينهما أمبراطورية واسعة ، لقد حققت إسبانيا وحدتها القومية الكاملة .. عقب سقوط غرناطة (١٤٩٢) .. ومعها مملكة بنى الأحمر .. آخر ممالك المسلمين في الأندلس ، وبعدما بعشرة شهور فقط (١٢ أكتوبر من نفس السنة) .. بدأ كولومبوس رحلته ، وكان الاتفاق على تمويلها والإعداد لها .. قد تم في لقاء بينه وبين إيزابيلا ملكة قشتالة .. أثناء محاضرتها غرناطة قبل سقوطها ، قد حثها أن البرتغال قد قاربت إتصام مشروعه .. بالدوران حول أفريقية .. والوصول إلى منابع التجارة الشرقية قبلها ، مرتضيه مع فرديناند المخاطرة .. بقبول فكرة كولومبوس .. باعتبارها سبيل أسبانيا لمواصلة المنافسة ، وذلك رغم تعارضها مع المعلومات الجغرافية السائدة ، فلم يكن ماجلان قد قام بعد برحلته (١٥١٩ - ١٥٢٢) ، وأيضا باعتبارها خطوة .. لتنفيذ خطة البابا نيقولا الخامس .. التى وضعها بعد ثلاث سنوات (١٥٥٤) من سقوط القسطنطينية .. كما سلف ، وهى الخطة التى يحددها مرسومه الباسوى .. في شن حرب صليبية



أخيرة .. لاسترداد الأراضى المقدسة (م ١٥ ص ٦٠) ، ومعها مناطق الإنتاج وطرق التجارة جميعها ، بما يوحد المشروعين .. رغم المنافسة .

● الدولة العربية الإسلامية .. تمهد للكشوف ؟

● تحتل الدولة العربية الإسلامية .. موقعا أساسيا في خريطة العصور الوسطى ، ليس فقط بما شغلت من مناطق العالم القديم ، وإنما أساسا بما أضافته إلى حضارتها وثقافتها ، وتبرز الدولة المملوكية في مصر .. وقد تصدرتها منذ منتصف القرن الثالث عشر ، مستندة إلى دهرها الحملة الصليبية السابعة (١٢٥٠) بقيادة شجرة الدر ، وهزيمتها المغول بعد ذلك بعقد واحد (١٢٦٠) بقيادة قطز ، مدعمة شرعيتها بمبايعة الخليفة العباسى (١٢٦٣) في القاهرة ، بعد سقوط بغداد بسنوات سبع ، وبقيت تقوم بدورها .. قرابة قرنين ونصف بعدها (١٥١٧) ، متصدية أثناءها لقوى البر الآسيوية والبحر الأوربية .. التى لم تتوقف عن مناوشتها ، كما استمرت في المحافظة على تراث الثقافة الإسلامية .. هذه التى قناعت في شتى اتجاهاتها ، حتى دهمتها الكشوف البرتغالية منذ منتصف القرن الخامس عشر .

ولم يترك المقريزى (ت ٨٤٥ هـ ، م ٢٠) وابن تقيى بربرى (ت ٨٧٤ هـ ، م ٤) وابن إياس (ت ٨٩٢ هـ ، م ٢) وغيرهم .. شاردة أو واردة عن القرن الأخير من عصر المماليك .. دون تضمينها مؤلفاتهم ، بالإضافة إلى ما أسماه كراتشكوفسكى Krachqk-qvski « موسوعات العصر المملوكى » (م ٧ ص ٤٥٥) ، ويعني بها مؤلفات

الرحالة عن المسالك والممالك والأقاليم والمناطق .. التي أحاطت بالعالم القديم في تفصيلاته .. متضمنة رصيда من الخرائط ومصورات البر والبحر .. دامت قرونا بعدها .. من أهم مصادر المعرفة في مكتبات أوربا وجامعاتها .. هذه التي قادت عصر النهضة .. كما سبقت الإشارة .. فضلا عن تأثيرها المباشر في حركة الكشف ، خاصة ما ترجم منها إلى اللاتينية .. سواء في هذا العصر .. أو قبله أو بعده .

● وعادة ما يذكر « الإدريسي » كرمز لحقبة الوصل المبكرة .. منذ منتصف القرن الثاني ، فقد بقي كتابه الفريد « نزهة المشتاق » .. مرجعا لكل رحالة أو طالب علم ، خاصة بعد طبعة المديتشي Medici له (١٥٩٢) ، متضمنة مراجعه اليونانية الأصل .. وخرائطه السبعون .. المستندة إلى السبع ، ويؤكد ميللر K . Miller تأثيرها على خارطة مارينودى سانو Marina Sanuda التي نشرها عام ١٣٢٠ ، وأيضا على الخرائط القطلونية ، وتعد خريطته الرئيسية الأثر الأهم في الكارتوجرافية الأوروبية قبل القرن الرابع عشر ، بما دعا أماري Amari إلى اعتبارها مع كتابه (..) أفضل رسالة جغرافية .. وصلتنا عن العصور الوسطى .. سواء من الشرق أو الغرب .. م ٧ ص ٢٩٤) . وقد تابع الإدريسي العديد من الجغرافيين المسلمين ، مفتقين نموذج الكوزموجرافى .. المتمسك بالنظرة العالمية ، هذه التي شحنت عصر النهضة الأوربية بالرؤى المتشوشة للرحلة والكشف ، ويفيض كراتشكوفسكى في متابعة هذه الجهود وانعكاساتها ، مقدما صورة يصعب

تلخيصها .. عما حققوه في أركان الأرض وبحورها السبعة من الهند إلى شمالى وغربى أوربا .. ومن المغرب إلى الصين ودخل أفريقية (للاستزادة .. م ٧ ، م ٤) .

● ومن قبل الإدريسي ترجمت الجداول الفلكية للفزارى (٧٧٢) مقدمة الأساس لما عرف بالجغرافية الرياضية بعد ذلك ، هذه التي نظمت المعرفة الجغرافية بالعلم وأسهمت مع الاضطراب العربى في تطور الملاحية ، واعتمد كولومبوس على حسابات البيرونى (م ٧ ص ٧٢) لخط الزوال — أى خط منتصف النهار Meridional — في قياساته ، وعلى ما طوره الضوازمى من طرق تحديد خطوط الطول .. خاصة بعدما ترجم اديلارد الباثى Adelard of Bath جداوله الفلكية بين عامى ١١١٠ — ١١١٤ ، كما ترجمت جداول الفرغانى إلى اللاتينية .. سنة ١٤٩٣ بمدينة فرازا ، ويدل على أهميته أنه من بشائر عصر الطباعة ، ونال البليخى شهرة واسعة في أوربا الوسيطة .. بعدما ترجم زيجه الفلكى .. بقواعده الصحيحة ، بل وعرف كتاب « المجسطى » لبطليموس بواسطة البتانى ، ولم يجد جيرارد الكريمونى غيره .. ليترجمه عنه إلى اللاتينية (١١٧٥) ، ويبرز بطرس الأيبى Petyus de Alico أسقف كبرى Cambria (١٣٣٠ — ١٤٢٠) .. برسائلته التي وضعها عن « صورة العالم ، Imago Mundi » .. مستندا إلى ما سبق ذكره ، خاصة فكرة الأرين .. أو قبة الأرض .. التي يتقاطع عندها خط الاستواء مع خط منتصف النهار هذه التي أثبتتها الهمدانى .. مشيرا إلى مصدره جيش المروزي والفرغانى ، وتظهر بحذاء غيرها في متن

وخارطة الرسالة ... ، ويظهر تأثيرها فيما خطه كولومبوس بيده ... فوق صفحات نسخته الخاصة .. من تعليقات وهوامش ، بل هي وراء تصويره للأرض على شكل ثمرة من الكمثرى .. كما ورد في كتاباته (م ٧ ص ٧٤) .

● لقد استغرقت الرحلة في العالم القديم .. جل اهتمام الرحالة المسلمين ، فلم يكن المجهول من مناطق .. يقل عن المعروف ، وتوازى إضافاتهم في هذا المجال .. ما نتج عن الكشف ، إلى حد يقر به اشبرنجر (.. أن المقدسى أكبر جغرافى عرفته البشرية قاطبة .. م ٥) ، منوها بكتابه « أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم » ومن قبله الاصطخرى وابن حوقل والبليخى ، وتظهر خريطة البحر المتوسط عند الأول في شكل كروى أو إهليلجى تقريبا (م ٥ ص ٧١) ، ويشير الجيهانى إلى كتاب مؤلف مجهول .. بعنوان « حدود العالم من المشرق إلى المغرب » . « يوضح الإطار الطموح لهؤلاء الجغرافيين ، يؤكد المسعودى في مؤلفه الكبير مروج الذهب « بقوله (...) ولم تترك نوعا من العلوم .. أو الأخبار عن مكان ما .. دون أن نسرده في هذا الكتاب .. مفصلا أو مجملا أو بضرب من الإشارات م ١٤ ص ٢٤) ومن أهمها إشارته المسجلة عن كروية الأرض .. (قسم الحكماء الأرض إلى جهة المشرق والمغرب والشمال والجنوب ، وذكروا أن الأرض مستديرة .. ومركزها في وسط الفلك ، والهواء محيط بها من كل الجهات ، وأنه إذا غابت الشمس في الصين .. أشرقت في بحر أوقيانوس الغربى .. والعكس صحيح (م ١٤ ص ٢٥) وتطورت صناعة الخرائط أيضا في هذا الإطار ، مقدمة الأساس لإنصاعها في جنوب

ويتبادل الآراء .. بين الرحالة المسلمين والمسيحيين ، لقد وصلها عبد الباسط بن خليل الملطي .. قبل سقوطها بأقل من ثلاثة عقود (١٤٦٥) .. مترحلا بين الإمارات المسيحية في حرية وأمان ، متوجها بإشارات الأسقف والمنذرة لدولة الإسلام الكبرى في مصر آنذاك ، هذه التي تتابع على سلطنتها خلال نصف القرن المذكور .. كل من جعقوب واينال وخشقدم والأشرف قايتباي .. وقد عاصر الأخير سقوط غزنطة .. وتوحيد أسبانيا .. ورحلة كولومبوس ، وإذا كانت الدولة الملوكية قد تمكنت — قبل قرنين ونصف — من نصر للصليبيين والمغول .. فلم يكن في مقدورها أن تواجه البرتغال بعدها .. وهي تتسلل إلى البحار الشرقية .. بقيادة هنرى الملاح ، ومعنى أسطولها بهزيمة فلاحه .. فيما يعرف بموقعة دير (١٥٠٩) ، نظحت بعدها في نزعها الأخير .. حتى وصلها الأتراك في عهد إسنوصو القوي (١٥١٧) بطولمباي لشهور ، وانطوت صفحاتها من التاريخ .. بعد أقل من ربع قرن من رحلتى داجاما وكولومبوس ، بما يعد تاريخا فاصلا بين عهدين ، يضاف إلى ما سبق ذكره من تواريف عشية الكشف ، تقهر بعدها مسار العالم من كافة جوانبه .. مخددا وجهه بما لا يزال يميزه حتى الآن

● الهند والصين .. مواقع الكشف ؟

● ويأتي بعد ذلك السؤال .. كيف كانت عليه الأوضاع في الشرق البعيد .. خاصة الهند والصين ؟ .. وخاصة عشية رحلة كولومبوس ، وذلك باعتبار أن الوصول عبر طرق جديدة .. إلى منابع التجارة بها .. كانت بمثابة القوة

الدافعة للكشوف ، هذه التي أدت بالصدفة .. إلى ما عرف بالعالم الجديد ، ورغم أنها لم تكن قوى فاعلة في هذه الحركة الرئيسية من التاريخ .. إلا أنها قد تأثرت للغاية بنتائجها .. هذه التي أدت إلى تغيرات جذرية .. في بنية العالم السياسية والاقتصادية .. خاصة مع بداية حركة الاستعمار .. المتداعية عن الحركة الرئيسية .. وما أعقبها من تغيرات .

● والواقع أن خريطة التجارة القديمة .. قد تشكلت بين هذه المناطق في آسيا .. وحوض البحر المتوسط .. منذ آلاف الثالثة قبل الميلاد ، وذلك بما حققته من فائض إنتاجي .. تجاوز طاقة أسواقها المحلية على التصريف ، فتدفقت عبر الطرق المتاحة .. بواسطة المدن والموانئ وجهود الوسطاء ، وتحتم أن تمر هذه التجارة بشبه الجزيرة العربية .. بحكم موقعها بين البحر الأحمر والخليج .. بمثابة سمين طبيعيين يشيران إلى طرق التصريف .. بين أهم منطقتي إنتاجيتين في العالم القديم ، ومن بعدها موانئ مصر والشام ، وتحددت معادلة القوة آنذاك .. في القدرة على السيطرة على هذه الطرق .. وإذا أمكن مناطق الإنتاج ، وقد حققت الإمبراطورية الرومانية هذه المعادلة إلى مدى كبير ، وقد ورثتها الدولة العربية الإسلامية .. خاصة بعدما دخلت في إطارها .. الشام ومصر وشمال أفريقيا .. منذ عصر الفتح ، وإذا كان صراعها مع الدولة البيزنطية .. قد أفر تقاطعا مع أوروبا بوجه عام .. خاصة أن الأخيرة لم تكف عن محاولة استرداد ما فقدته من الطرق ومناطق الإنتاج ، لكنها تفاعلت بدرجة فعالة للغاية .. مع قوى الإنتاج

الرئيسية في الشرق .. وعلى رأسها الهند والصين .. تفاعلا لم يقتصر على التجارة التي حققت قدرا كبيرا من الازدهار .. بل وامتد إلى الثقافة واللغة والدين ، وشكل المحيط الهندي نواة لمضارة متقاربة على كل جوانبه .. تعتمد من الهند إلى زنجبار .. وبينهما اليمن وحضرموت وعمان ، هذه التي بلغت غايتها في القرن الخامس عشر ، وإن مزقت نسيجها بعد ذلك الكشف ، خاصة بعدما تغيرت خريطة للتجارة القديمة .. المتواصلة حتى نهاية العصور الوسطى .. في القرن المذكور ، متبعة الطرق المكتشفة الجديدة .. في الأطلسي والباسيفيكي ويمر الشمال ، مخلفة عالم المحيط الهندي .. وقد تقطعت أوصاره .. وتدهورت محطات ومدنه .. ووقعت مناطق الانتاجية الكبرى .. تحت هممة الاستعمار (١١)

● ويبدأ كتاب « عجائب الهند » .. بزه وبحره وجزائره ليزرك بن شهریار .. باعتباره من القدم (القرن العاشر) مصادر المعلومات .. عن مناطق الإنتاج الشرقية .. وأحوالها وطرقها في ذلك الزمان ، وأضافت ترجمة رينود Re-naudot لمخطوطة عنوانها « بأخبار قديمة من الهند والصين » .. إليها المزيد ، ومن مصابرها الهامة « مروج الذهب » للمصعودي ، وأبرزيد السيراني .. صاحب سلسلة « التواريخ » ، ويطلق سارتون Sartan على القرن الحادي عشر .. عصر البيروني ، ربما أساسا لمؤلفه عن الهند « تحريرها للهند .. من مقولة .. مقبولة في العقل أم ودولة » .. باعتبارها موسوعة شاملة جيدة التوثيق ، ويعدده تحلى كتابات شوجوا كوا .. Chau Ju Kuan مرحلة التجارة العربية للصينية

المزدهرة .. في القرنين التاليين ، مقدمة حلقة الوصل بين ما سبقها .. من المؤلفات العربية عنها وعن الهند .. حتى رحلة ماركوبولو للصين ، هذه التي تظهر في كتابات ابن رسته وياقوت والمقدسي والأدريسي والقرطبي وغيرهم كثير ، وبخلالها ترجمت المؤلفات الهندية الهامة .. خاصة في مجال الفلك والرياضيات ، وبفضلها تطورت الخرائط العربية .. مستندة إلى تحديد العروض وقياس المسافات ، بمثابة الرصيد الأساسي لرحلة كولومبوس .. وغيرها من رحلات عصر الكشف ، خاصة بما انطوت عليه من تطور أدوات الرصد وتحديد الاتجاهات . (م ٢٠)

● وقد نغلت الصين القرن الخامس عشر .. وهي تحت حكم أسرة منج Ming ، واستكملت ما بدأته أسرتا سونغ Sung ويوان Yu Wan قبلها بقرنين .. من تطوير مكانتها في المحيط الهندي وما يحيطه من بحر ، وشجع إباطرتها تأسيس المستعمرات خارجها .. بما يقتضيه من تدعيم الأسطول ، ولم ينته النصف الأول من هذا القرن .. إلا وكانت البعثات الصينية بارزة من سومطرة إلى هرمز وزنجبار ، بكل ما يعنيه ذلك من تبادل الآراء وتفاعل الثقافات ، غير أن الصين قد تفرقت .. بعد هذا الخروج الكبير ، وذلك تحت حكم سلسلة من الإباطرة المحافظين .. هؤلاء الذين رفعوا شعار (دعو الصين راضية .. تدمر قوتها في داخلها .. فهذا سرها وليس الخروج .. للاستزادة م ١٤ ص ٧٣) ، وبقيت هكذا .. حتى وصلتها نتائج الكشف .. في عصر الاستعمار .

● أما الهند .. أرض التوابل والبخور .. فقد كانت بمثابة القوة

الدافعة للتجارة العالمية .. بمقاييسها القديم والوسيط ، ويهدف استعادة الطرق المؤدية إليها .. صارت أوروبا الدولة العربية الإسلامية مئات السنوات .. وما الحروب الصليبية إلا فصلا من الفصول ، وحين أخفقت .. تفنقت البرتغال عن البحث عن طريق جديد .. يؤدي إلى الهند بالذات ، ولم تجاوز رحلات كولومبوس هذا الهدف بالتحديد ، دون أن يقنعه بالمرء ما وجده في طريقه الغربي .. من الجزر بالعشرات ، وتتحدد أهمية الهند في التاريخ .. في كونها منطقة إنتاج .. ذات ثقافة مؤثرة في الجوار ، وبدرجة أقل كثيرا .. كقوة تجارية مهيمنة على خطوط التبادلات ، ومن أقدم العصور .. يصل الوسطاء بسفنهم إلى موانئها .. حيث يتكدس فائض الإنتاج ، ويرى الفينستون Elphinstone أن الهنود لم يغامروا بعبور البحار .. وأنهم قد اقتسموا على الملاحه النهرية .. في نهري السند والجانج .. وبالملاحه الساحلية التي لا تغيب فيها الياسة عن الأبصار (م ١٤ ص ٦٥) ، وإن كان التعميم في هذا المجال .. يعني قدرا كبيرا من التبسيط ، والمرجح أن دورها كان محدودا .. بالمقاييس إلى أهميتها القصوى كمنتجة إنتاج .



● وعلى أية حال .. فلم تكن الهند في العصور الوسطى دولة واحدة مثل الصين ، فقد توزعت بين ملوك كالتيكوت Calukott ، وبلاذ السند في الشمال .. وغيرها في الوسط والغرب وسرنديب ، تربطها ثقافة هندوكية متقاربة في معظم الاتجاه .. مع انتشار إسلامي مكثف متصاعد في السند والبنغال ، من خلال جهود الفرتونيين والغوريين . في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاديين ، ويعددهما أسرة طلق في دلهي ، والمغول مع مستهل قرن الكشف ... ، وقد أسهب ابن بطوطة في وصف الهند أثناء عهد الأسرة الأولى في القرن الرابع عشر ، فقد عينته قاضيا لمدة خمس سنوات ، وتقدم رحلته إلى ساحل ملابار .. أبق واشمل وصف متاح .. عن الساحل الشرقي للهند وموانئها ، وكذلك رحلته المالديفية .. بالنسبة لجزر المحيط (م ٢) ، ومنها يتبين حجم النشاط التجاري في الموانئ الهندية آنذاك ، هذه التي رصعت سواحلها .. بداية من ميناء كالچيرات في الشمال الغربي .. وحتى كالتيكوت على خليج البنغال ، وبينهما كمبائ وديو والدليل وكولام وسيل وشول وكوتشين وسورات وكنتانور ، هذه التي حين وصلها البرتغال وجدوها في غاية الازدهار ، تسيطر على معاملاتها النظم المحكة والقوانين ، وخاصة بمد سن قانون « ملقا البحري » - من خمس وعشرين مادة لتنظيم التبادلات ، هذه التي عرفت في أوروبا قبيل الكشف ، عدا غيرها من نظم العمل في الموانئ والوكالات وتقييم الأثمن ، بما يتصل بالعقوبات فوق السفن والتعويضات ، وشبكة الصيافير والضمانات وتوزيع الأرباح ، وغير ذلك مما أسهمت فيه الهند بوجه خاص ، باعتبارها دنة التجارة

الشرقية .. قيل وبعد الكشف .. وإلى نهاية عصر الاستعمار .

● العالم الجديد قبل الكشف ؟

● قد لا تكتمل بانوراما عصر الكشف .. قبل التعرف على أحوال العالم الذى عرف بعدها بالجديد ، فلم يكن ما وجدته كولومبوس جديدا بآى مقياس ، بل كان معروفا ومسكونا قبل رحلته بعشرات من القرون ، ليس فقط بمن أطلق عليهم الهنود النحر .. من جماعات جزر البهاما والانتيل ، وإنما أساسا بأسلافهم منذ العصر الحجري الحديث ، هؤلاء الذين وصلوه فى هجرات متتابعة منذ أكثر من عشرة آلاف سنة قبل الميلاد ، مخلفين ما يدل على خصائصهم الانتولوجية .. فى كهوف تكساس وشوكوتين فى المكسيك ، وما يؤكد تطوّرهم الحضارى التدرجى .. بذات أنساقها فى العالم القديم ، ورغم غلبة الخصائص المغولية على ما عثر عليه من مجامع وعظم فى هذه الكهوف .. بما يربطهم بأصولهم الآسيوية .. خاصة قبائل السامويد والياكوت والتنجوس والأوستيك ... شمالي الصين ؛ إلا أن نسبة منها قد اختلطت مع عناصر ميلونيزية ويولونيزية .. من سكان جزر الباسيفيكي (م ٢٨ ص ١٩٢) المنتزعة فيه كارتخييلات ، وإذا كان معبر يهرنج قد قدم طريقها الأسلى .. منذ نهاية عصر الجليد الأخير فى الألباستوسين ، بحكم ضيقه وضوئته وتجمده ، فقد هيأت لهم هذه الجزر العديد من محطات التوئيد ، حتى وصلوه أيضا .. بقواربهم الضخمة .. التى رأى كولومبوس ما يشبهها ..

صباح وصوله إلى جزيرة سان سلغادور ، ولكن المضيق كان على أية حال .. الطريق الأقدم لليصور ، ومنه انتشروا على طول الساحل الغربى .. من الاسكا إلى رأس هوين ، ومن بعد عبرت سلاسل جبال الروكى .. إلى السهول الوسطى .. بين مصب الميسيسى واليجيرات ، مواصلة انتشارها من الأمازون إلى بتاجونيا فى أقصى الجنوب ، بل وواصلت سلالة قرية منها (الاسكيو) طريقها إلى المنطقة القطبية .. ما بين المضيق وشبه جزيرة ليرادور .

● وفى تطور متقارب زمنيا مع العالم القديم .. أنتقلت هذه الجماعات من مرحلة جمع الغذاء Food Gathering إلى إنتاجه Food production منذ آلاف الخامسة قبل الميلاد .. فى جنوب غرب المكسيك ، كما عرفت الزراعة المنظمة للبقول والدرنات .. فى بيرو منذ آلاف الثالثة قبل الميلاد ، كما زرع المانتيق واليام وغيرهما من المحاصيل الجزرية .. فى غابات الأمازون الكثيفة نحو هذا التاريخ ، وقد دفعت هجرة متأخرة بالتطور خطوات .. خاصة فى شبه جزيرة يوكوتان وبيرو والمكسيك .. بما هيا لتكوين حضاراتها البارزة .. المعروفة بالإنكا والمايا والأزتيك ، هذه التى شكلت تسيجا متقدما للغاية مع معطيات المكان ، وقدر لها أن تواجه موجات الفرسان الأسبان Conques- tadors اللاحقة لرحلة كولومبوس ، مواجهة غير مكلفة .. انتهت بتدمير هذا التسيج ، خاصة ما اقترفه بينارو بحضارة الإنكا فى بيرو ، لقد دمر الأسبان كل ما من شأنه أن يمنع صورة واقية عن هذه الحضارات قبل الكشف ، ولم يبق سوى ما سجلوه

بأنفسهم ودونهم ، بالإضافة إلى ما كشفت عنه بعثات الحفائر والأثرية ، هذه التى أثبتت وجود حضارات راسخة منذ آلاف الأولى قبل الميلاد ، وقد شيد المايا مبنى تششن اتزا الكبير .. فى نفس تاريخ بناء كاتدرائية سالسيوري (م ٢١ ص ١٧٦) ، وحسن دخل بينارو المكسيك سنة ١٥٢١ .. وجد دولة منظمة منذ قرون ، وإلى الجنوب منها سلسلة من الحضارات .. إلى بوليفيا وبيرو ، وقد زرع المدرجات .. بعد أن نقلت إليها التربة من السهول ، تخدمها شبكة من قنوات الري .. وتخترقها الطرق الجبلية الممهدة لمئات من الأميال ، قد مدت الجسور فوق الخنادق والوديان .. كما شيدت السدود ، أما العاصمة فيلكا يامبا .. فكانت محصنة مثل عش العقاب فوق الجبال (م ٢٤ من ٩٦) ، وقد وجد فى معيها وشائق مدونة على الورق .. ومنقوشة على الصخور ، يعبدون الشمس مثل الأزيك وجيرانهم .. بل كانت هى العبادة السائدة فى كل مكان ، دون أن يمنع ذلك من عبادة غيرها .. من الآلهة المحلية المحدودة الانتشار ، ورغم وحدة الثقافة بعامة .. فقد تعددت اللهجات ، كما استخدموا ذات الأسلحة والأدوات ، وقد تفوقوا على هنود وسط وشمالي أمريكا فى استئناس الحيوانات ، ومن طريق التهجين حصلوا على الجمل الأمريكى (جواناكو Guanaco) ، وكما سكنوا فى القرى - شيدوا المدن ، ونضجت الجماعة .. وأصبحت مجتمعا متماسكا ، لكن هجرات الغزاة المدمرة .. أطاحت عن عمد بها وبهم ، فتراجعوا إلى مناطق العزلة فى الهضاب والجبال العالية ، غير أن تسيجهم

الثقاف والانتولوجى لم يندثر .. وبقي حتى الآن يعلن عن وجودهم . تلك بعض خصائص حضارات القارة الجنوبية عشية رحلة كولومبوس ، هذه التى استمرت بعدها ايضا .. مختلطة بالثقافة اللاتينية .. القادمة إليها من البحر المتوسط .. بواسطة المهاجرين من أسبانيا وإيطاليا والبرتغال بوجه خاص ، ومتطورة بهم أيضا حضاريا .. بدرجات .

● ولم يعثر في القارة الشمالية على ما يماثل حضارات المايا والأزتك والآنكا .. رغم تقارب العناصر اثنولوجيا .. وكذلك تاريخ التعمير ، وباستثناء الاسكيمو (وتعنى تسميتهم أكلوا اللحم النيئة Eaters of raw meat .. فقد خلت المنطقة من السكان ... من الدائرة القطبية شمالا .. وحتى دائرة ليردور ، وقد ارتاد سواحلها الشمالية الغربية غزاة الشمال .. الذين عرفوا بالفايكنج Vik-ings .. قرب القرن العاشر الميلادي .. قادمين إليها من جرينلاند ، هذه التى قدمت مبعرا أو نقطة وثيق .. لسكان شمال أوروبا .. تتألق مضيق بهرنج بالنسبة للمغول ... وجزر الباسيفيكي بالنسبة للميلانيزيين ، قبل أن ينتهى القرن العاشر .. تمكن إريك الأحمر Eric the red من اكتشاف الطريق بين النرويج وأيسلند ، وبعدها وصل إلى جرينلاند Greenland .. وقد اختار تسميتها عكس أوضاعها الجليدية .. لجذب إليها قومه للاستقرار وتكوين المستعمرات ، ويقع جرينلاند بين أوروبا وما هرف بالعالم الجديد .. من ناحية الشمال ، ولكن ظروفها المناخية من القسوة .. بحيث لا تجدى معه التسميات ، وقدمت جبال الثلج العائمة

في هذه العروض الشمالية .. عقبة كثود أمام تواصل الكشف .. خاصة في ظروف الليل الشتوى الطويل ، والواقع أن ضيق الممر بين جرينلند والساحل الشمالى يافن لاند Baffian Land عند مدخل خليج هدسون Hudson Bay قد جذبت إليها الرحالة والمغامرون من رجال الشمال ، وقد تمكن بعضهم من الوصول إلى جزيرة بفن .. وظفوا ما يفيد بوصولهم وتأسيس مستعمرة بها .. سنة ١١٢٥ على وجه التحديد ، ولكن تتأذى المسافة عن الترويج .. وانتهيار مستعمرات جرينلاند .. قد أفضى آخر الأمر إلى انقطاع الطريق ، بل وغيابه عن الرصيد الأوروبى العالم للمعلومات ، بحيث تظهر بلا ذكر أو تأثير على رحلة كولومبوس .. التى نظر إليها معاصروه .. باعتبارها اقتحاما للمجهول . (م ٢٤)

● وهكذا وقفت جبال الثلج والليل الشتوى وكثافة الضباب .. أمام تعمير القارة الشمالية عن هذا الطريق ، ولكنها — كما سبقت الإشارة — كانت عامرة بالقبائل والسكان (م ٢١ ص ١٧٥) عشية رحلة كولومبوس ... ، وبالمطعم قبلها بقرون ، فى الجنوب من منطقة الاسكيمو القطبية .. توزعت في السفليات الصنوبرية جماعات صيادى الشمال ،



وعلى طول الساحل الباسيفيكي جماعات ساليش وكواكتيل .. ويعملون في صيد الأسماك .. خاصة السلمون ، وفي جنوب كاليفورنيا .. يجمعون الفشار والجذور ، وفي الشمال الشرقى جماعات البلاكوت والموهيجان .. وتحترف الصيد ، وجماعات إيرى وشوكتو حول البحيرات .. بامتدادات في السهول الوسطى .. متداخلة مع صيادى اليبسوس ، وفي مينسوتا وداكوتا ... يتوزع الكرو والسيويان ، والسيروكي والأياشي في الجبال ... وغير ذلك من القبائل والجماعات ، هذه التى تقاسمت القارة — فيما يشبه مناطق النفوذ ، تتجمع كل مجموعة منها في تحالفات .. داخل أطراف لفوية .. بحكم وحدة مصدر الهجرة منذ آلاف السنين ، فهم بالتاكيد ليسوا هنودا ... وليسوا حمرا ... كما أطلق عليهم كولومبوس ... غداة وصوله لهذه القارة قديمة التعمير .

● هذه كانت صورة العالم عشية الكشف ، لا يتقصها سوى افريقية جنوبى الصحراء ، هذه التى كانت مناطق كبيرة منها .. شبه مجهولة .. خاصة قلبها الاستوائى كثيف الغابات .. وهوامشها المدارية وأشباه المدارية ... وما يتخللها من جبال وهضاب .. وما يقع في ظلها من صحراوات ، وإذا كانت سواحلها الشرقية معروفة للعرب .. مأهولة بالسكان ، كما ارتادت البرتغال سواحلها الغربية في مستهل عصر الكشف ، فلم يبدأ اختراق قلبها إلا في القرن التاسع عشر .. إبان عصر الاستعمار ، بواسطة أنهارها الكبرى (الكونغو ، النيجر ، النيل) التى تنبع منه ، ولكن هذه قصة أخرى .. ليست في السياق ■

للمراجع العربية :

- ١ - ابراهيم طرخان : « للمسلمون في فرنسا وإيطاليا » مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة . مجلد ٢٢ ، ٢٣ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٢ - ابن أبيس : « بدائع الزهور في ولتغ السهور » ، بولاق ، القاهرة ، ١٢٦١هـ .
- ٣ - ابن بطوطة : « تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار » القاهرة ١٢٢٨
- ٤ - ابن تقي الدين : « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٢
- ٥ - أحمد نفيس : « جهود المسلمين في الجغرافية » (ترجمة فتح عثمان) ، دار الفلم ، القاهرة ، ١٩٤٧
- ٦ - آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري « ترجمة عبد الهادي أبو ريدة » ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
- ٧ - أنطانيوس كراتشكوفسكي : « تاريخ الأدب الجغرافي العربي » ، (ترجمة صلاح الدين عثمان ماسم) ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢
- ٨ - البيروني ، أبو ريحان : « تفتيح ما لهدى من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة » بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٢ .
- ٩ - توفيق الطويل : « خصائص التفكير العلمي بين تراث العرب وتراث الغربيين » ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، العدد الرابع ١٩٧٢ ، ص ١٥٢ - ١٩١ .
- ١٠ - جورج غريب : « أدب الرحلة .. تاريخه وأعلامه » ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٦
- ١١ - جورج فاضل حوراني : « العرب والملاحنة في العصور القديمة وأوائل العصور الوسطى » (ترجمة السيد يعقوب بكر) ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- ١٢ - راندال ، جون هرمان : « تكوين العقل الحديث » ، (ترجمة جورج طعمة) ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٥ .
- ١٣ - سعيد عبد الفتاح : « العصر المملوكي في مصر والشام » ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ١٤ - شوقي عبد القوى عثمان : « تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية » ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، يناير ، ١٩٩٠ .
- ١٥ - عبد الحميد البطريق ، عبد العزيز نوار : « التاريخ الأوربي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا » ، دار النهضة العربية ، بيروت (بدون تاريخ) .
- ١٦ - عبد الرحمن بدوي : « ابن خلدون ومصادره اللاتينية » ، ندوة ابن خلدون كلية الآداب ، الرباط ، ١٩٧٩ ، ص ١٣٥ - ١٥٩ .
- ١٧ - عبد العزيز جابود : « رحلات ماكرويلو » (مترجم) ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- ١٨ - علي الغمراوي : « دراسات في تاريخ المصنوع الوسطى » ، ج ١ مطبعة الكيلاني ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- ١٩ - السبعدي أبو الحسن : « مدوح الذهب ومعان الجواهر » .. ، القاهرة ، المطبعة البهية ، ١٩٦٦ .
- ٢٠ - المقرئ أحمد بن علي : « المواعظ والاعتبار بذكر الخطأ والآثار » ، مطبعة بولاق ، القاهرة ، ١٩٠٧ .
- ٢١ - ليونارد كوترييل : « مدن دارسة » .. ترجمة عديلة حسن مياس ، سلسلة الألف كتاب ٥٥٢ ، مكتب يوليوس ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ٢٢ - ليونيل كاسون « رواد الحجار » (ترجمة جلال مظهر) ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٢٣ - Amari, Biblica Arabo, Lipsia, 1887.
- ٢٤ - Biingham, H. Lost city of the Incas, Phoenix House, London, 1951.
- ٢٥ - Childe, V. G. New light on most - ancient east, London, 1954.
- ٢٦ - Felix, R. Cape Horn, Dudd mead - ٢٦ co., n. Y. 1940.
- ٢٧ - Friedrich, H. Chau-Ju-Kua .. His work on Chinese and arab trade in the Twenrith and thirteenth centuries, ed. chau-Fan-chi, Petersbery, 1911 .
- ٢٨ - MacGawan, K. Early man in the - ٢٨ new world, New York, 1950.
- ٢٩ - Sarton, G. An introduction to the - ٢٩ history of science, Cambridge Inst of woshington, London 1931.
- ٣٠ - Sarton, G. The history of science - ٣٠ and the new humanism, New York, 1956.
- ٣١ - T. S. Kuhn , The copernican Re- - ٣١ volution, Cambridge, Mass, 1957.
- ٣٢ - Thomson, E. R. People of the ser - ٣٢ pant, G. p. Put man's sons, London, 1933.
- ٣٣ - Yousef, j. n., Arab Awakening - ٣٣ during the crusades, Bulletin of the Alex. Fac. of Arts, vol. XXIII, 1969, Alexandria, PP. 11-26.
- ٣٤ - wetherill, h. B. The world and its - ٣٤ discovery, Oxford, Oxford Univ. Press, 1914.
- ٣٥ - Will Durant, The history of civiliza- - ٣٥ tion, Simon, Schuster, New-York, 1950.

دوريات إهداء



الرحلة

استعراض لحياة كولبس الغربية التي جاهد حتى استطاع أن يجعل لها معنى ، حتى أصبح ذا نفوذ وسلطة ، وتمكن من تحقيق حلمه .

وأدرك أن مستقبله هناك في لشبونة .. التي سبقه إليها شقيقه بارثولوميو ، حيث يعمل برسم الخرائط في أكاديمية الأمير هنرى الملاح .. بمرتب مجز ، فالناطق المستكشفة تتسع .. ومتابعها بالخرائط عملية ضرورية ، أما هو فقد الحق ملاحا في أسطول الأمير .. فالحاجة إليهم قد تضاعفت .. والبرتغال وحدها لا تكفى ، فاجتذبتهم الأمير من موانئ أوربا .. بالرواتب المرتفعة ، ولم تكن التكلفة تمثل عبء .. فتجارة الشرق بأكملها .. هي الثمرة ، وقادته الحملات المتتابعة إلى المحيط الغربي .. حيث شاهد لأول مرة جزر ملديسيا وأندروس وكناريا .. التي سبق للأمير اكتشافها ، وشارك أيضاً في الحملة التي اكتشفت مصب السنغال .. ووصل إلى ساحل الذهب معها .. ووصل آخر بقعة معروفة في هذه الفترة ، فقد عادت الحملة للبرتغال .. لتكمل المسيرة

يمد بعدها بالمجد والثروة مثله ، والتحق بحاراً في العديد من السفن .. تجوب به موانئ البحر المتوسط وجزره ، يشاهد ويقتنن .. ويسمع من البحارة حكايات لا تنتهى عنها ، وعما خبروه في رحلاتهم للمناطق النائية .. وعن الأراضي المجهولة وراعا ، وما يتساقون عن أسياحه .. ودفعه طموحه بامتلاك سفينة نفسه .. لأن يعمل قرصانا مع انجو Rene d'Anjou .. وهو يقترب من الثلاثين من عمره ، بما يرجح أن مولده في نهاية العقد الرابع من القرن ١٥ .. أو حولها ، وبذا يكون قد عصر انفسار الهيمنة المملوكية الإيطالية على التجارة الشرقية ، وتساعد المشروع البرتغالي لاتزاعها منها ، بما أقضى في سياق الصراع المحتدم إلى شيوخ القرصنة البحرية ، لكن القرصنة لم تحقق له حلمه .

ف لا تعرف بالتصيد سنة مولده .. هكذا تستدل دائرة

المعارف البريطانية تعريه (En - Lopidia Britani cs,4,937) ، لكن جنة بالتأكيد مسقط رأسه ، فابوه دومينيكو Domenico Colombos وأمه سوزانا Suzanna Fontanarossa إيطاليان من أبنائها ، والمعلومات عن طفولته محدودة متناثرة .. والمراجع أنه قضاه في دكان أبيه .. يتعلم حرفة النسيج المتوارثة عن جده ، ولكنه هجرها وهو في الرابعة عشرة .. فقد عشق البحر على حد قوله ، ولم يتحمل جلسته أمام الغول طوال يومه ، فضلاً عما عرف به مبكراً من خيال منطلق وحيوية دافقة ، عبر عنها في نظمه وهو صبي .. لأن يكرر رحلة ماركو بولو إلى بلاط الخان الأعظم .. في أقصى الشرق .. وأن يقضى به عشرين سنة ..



وب ضارة نافعة .. فقد يسر أحدها من فكرته وهي تختمر ، فقد أدى حسابه بطوله الأودى .. إلى نقص جملة المسافة بين ساحل أسبانيا والساحل الأسوي .. بمقدار الربع من حقيقته ، بما جعل من تقديراته التالية لحمولة السفن ومؤنيتها ممكنة ، خاصة مع من يناقشه أو يرجو تمويله ، ومن بعد .. تقديره بأن المدة اللازمة لقطع هذه المسافة .. هي ثلاثة أسابيع فقط .. بحرًا تبعًا لفكرته .

وقد بقى كولومبوس سنوات يعرض مشروعه .. دون أن تلقى معظم زملائه ، فلم يكن الأوفيقوس الغربى مجهولًا تمامًا لديهم فقط ، بل وتحديد الخرائط هوائيه .. باعتبارها نهاية الأرض ذاتها ، كما لم يكن مجديًا توصيلها لربانية البرتغال أو مليكها ..

فقد كان مشروع الوصول للهند بالدوران حول أفريقيا .. يتم برواقيته .. باعتباره نوعًا من الملاحاة الساحلية المتواترة ، فضلًا عن تحققة خطوة خطوة .. دون خطوة مؤثرة ، ومادامت الهند هي الهدف .. فما جدوى فكرة خيالية .. تقرب في حق المحيط بهم .. ولدهج غربها ، ومن ثم غادر كولومبوس لشبونة ناقصًا ، قد أهدر بها سنوات هامة من عمره ، لم يكون خلالها سوى ثروة صغيرة .. تبيدت وهو يرتحل .. يودج لفكرته ويبحث عن دوره .

وقد أمضى السنوات السبع التالية .. يدعولها ويبحث عن مجيئه وعمله ، فأرسل أخاه بارثولوميو إلى هنرى السابع ملك إنجلترا .. يعرض عليه مشروعه ، فوجدته مشغولًا بمعالجة نتائج حرب الوردتين المدمرة ، فأنهى إلى فرنسا .. ضابطًا شارل الثامن مليكها

٩٣٩ ج ٤) تذكر أنها كانت ضمن معارفه ، والثابت أنه اتخذ من رحلة بولو مرجحًا للتدليل على إمكانية تحقيقها ، فقد وجد أن المسافة التي قطعها من البندقية إلى الصين شرقًا .. تقارب حساباته للمسافة بين لشبونة والهند غربًا ، ومن ثم فمخاوف نهاية الأرض غير واردة ، ولا يغير من ذلك أن رحلته كانت بيرة .. فالمسافة في تقديره هي الخامسة ، مستندًا في حسابها على جداول «البثان» .. وقد ذاع صيتها في أوروبا .. بعد ترجمتها إلى اللاتينية بواسطة أفلاطون التيفولوى (١١٤٠) .. Plato of Tivoli .. وأصبحت لا غنى عنها لربيلة السفن ، كما لم تكن جداول طليطلة مجهولة له .. فقد ترجمها جيرارد الكرموى Gerard of Cremona عن السزرقالى (١٠٢٩ — ١٠٨٧) .. ونقل عنها كوبرنيكوس وغيره ، ونقلت إليه ترجمات بطرس الأيبى Petrus de Aleco .. نظرية العرب عن قبة الأرض (الأرين) ، واحتفظت هوامش نسخته بإحاطته .. بملاحظات يخط يده ، وكان التحديد للمأمون للدرجة (٥٦٢/٣ ميلًا) ممتدًا وشائعًا ، غير أنه قد نتج عن علم التفرقة بين الليل العربى والأودى أخطاه جسيمة .. وقع فيها كولومبوس وغيره ، وهنا يبرز القول



حملة أخرى ، فلم تعد تجارة البحر المتوسط هدفها .. والطريق البحرى للهند حول أفريقيا يتكشف ، وقد تعرضت سفينة كولومبوس لكثرة قبل أن ترسو .. غيبت من مساره .. بما بعثته في نفسه وفكره ، فقد احترقت .. وغرقت بمن فيها .. عداه وحده ، نجا طافيًا فوق مجذاف .. بمعمزة حقة ، جعلته يسترجع حياته منذ طفولته في جنوة ، ووقر في نفسه أن مواهبه قد أهدرت .. أو هو قد يهدم بنفسه ، وأنها تؤهله لما هو الفضل ، فلا العمل في لشبونة قد حققها .. ولا القمصنة البحرية ، وأن نجاة الرأفة .. إشارة لأن يشرع فيما يستحقه ، وأدرك بأن القيادات في البرتغال لموانئها فقط .. من أمثال دايانز ودياجاما وغيرهما ، وأنه بها لن يجاوز مرتبة البحار طوال عمره ، ومن فوق الجزيرة التي نجا فوق شاطئها .. تأمل المحيط الغربى .. مستجمعًا خبراته وهو لن ذروة نصيبه ، ولتلقى طموحه مع فكره .. حين تسائل .. ماذا يمنع من الوصول للهند .. عن طريق الإبحار في هذا المحيط غربًا ؟ ، وكان قد سبق له سماعه ... وربما قرأ عنه أيضًا .. مجرد احتمال في كوزيموجرافية باولو توسكانى نيلى Paolo Toscanelli .. ، وقد أثار قبل عشرين سنة .. الكثير من المناقشات حوله .. انتهت باعتبار هذا الاحتمال من خواطر وتأملات الغفلاسة .

ولم يبارحه سؤاله بعد عودته لأسرته ، فقد تزوج من برتغالية Felipa Monez وأنجب ديجيو ابنه ، واستغرقه البحث عن أدلة تدعم فكرته ، خاصة وأن كروية الأرض لم تكن قد أثبتت ، وإن كانت بعض المصادر (دائرة المعارف البريطانية ص

(١٤٨٣) ، وكان قد شرع في تأسيس إمبراطوريته البرية داخل أوروبا .. صليفاً نظره تماماً عن حركة الاكتشاف الخفية حوله .. فلم يجره خطابه ، خاصة أن فرنسا لم تكن ذات توجهات بحرية بدلية ، ولم تكن قوتها في أساطيلها .. وإنما في جيوشها ، وكذلك لم تستطع له المدن الإيطالية .. بما فيها جنوة مدينته ، فلم تكن أمة التجارة .. منها بعد قد أفلتت .. لاتزال مع مصر للملوكية مسكة بأطرافها ، قد انتهت للسلال البرتغالي الحث لها من خلفها ، تسعى لحصاره ومنع توغله في المحيط الهندي خاصة ، ولها ما وكان البرتغال قد توقعت عن مشروعاتها ، وذلك بسبب تراجع حملات اكتشافها .. بعد وفاة هنري الملاح فجة ، ثم لقيام الحرب بينها وبين أسبانيا (١٤٧٥ — ١٤٧٩) .. وما أعفها من اضطرابات داخلية .. عطلت جهودها ، ولذا لم نجد هذه المدن .. في فكره ما يبرئها لها .. ماخذت أرباح التجارة لا تنقطع ، فضلاً عن التصار خيراتها البحرية والملاحية على البحر المتوسط .. يحكم توجيههم لقرون نحوه ، وتآلى الأقباطوس الغرى عن خطوط سفنها ، ووقع أسبانيا والبرتغال بينها وبينه ، ولم نجد داعياً لأن تضرب في المجهول غريباً .. بينا الهند في متناولها جنوباً ، لكن إيقاع الحملات البرتغالية تصاعد ثباته ، عندما أرسل الملك يوحنا به كثيفة بقيادة دياز (١٤٨٧) .. استمرت ستة ، عادت بعدها يشرى الكشف عن الرأس الجنوبي لأفريقية .. ولذا أصبح الطريق البحري للهند ممهداً ، ودوى الخير في أوروبا كلها .. متراً أسبانيا خاصة .. بأن ربح المنافسة لم تعد معها أولها ، وهنا التفت مصلحتها

التصوى مع مشروعه ، وكانت قد سمعت به .. وانتشلت عنه بصفتها الامارات العربية في الأتلس ، وهي الآن قد أوشكت .. ولم يعد أمامها سوى غرناطة .. وسقوطها مسألة وقت فقط ، فاستعمله فرديناند ملك أرجون .. وإيزابيللا ملكة قشتالة زوجته .. ليشرحه ، لكن للقبالة لم تكن ناجحة .. فقد صلحا بطلباته مقابل مشروعه .. وحدهما في أن يحمده لبقى فارس وأصغرل مما ، له ولايته من بعده ، وأن يمين نقيباً للملك Viceroy في المناطق التي يصلها ، وأن يحصل على ١٠ ٪ من أرباح رحلاته ، وقد صرفاه .. ويبدو أوضح الا مساومة فيما يطلبه ، ويبدو أن كولومبوس قد طمع بعد طول إخفاقه .. إلى تحقيق حلمه بالمجد والثروة دفعة واحدة ، أو لانه ربما .. كما تقدر دائرة المعارف البريطانية .. قد امتلاك بفكرته وشعوره .. بأنه مبعوث للعناية الإلهية لتحقيقها ، ولكن لم لا يكون قد أدرك بسلطته درجة حاجة أسبانيا لمشروعه .. وعلى مقدارها حدد طلباته ، وقد صدقت معه - فقد عاودا استدعاه .. وأقبلت مبدئياً كلها .. مع تأجيل الموافقة النهائية .. إلى ما بعد مناقشته أمام لجنة علمية رفيعة المستوى .. يثبت أمامها جدوى فكرته وإمكانية تنفيذها ..

وقد شكلت اللجنة برئاسة تالافيرا Talavera .. وعرفت باسمه ، واختيرت مدينة سالامانكا Salamanca لعقد جلساتها (١٤٩٠) ، ولها تعرف على البريفيسور ديزا Deigole deza من علماتها ، الذي لطفه على ما يفيد في مناقشته .. خاصة ما يتصل بفرض كروية الأرض .. وليأس أبعادها ومساقاتها من جداول الخيطة ، ومحض

معه ما ورد في ترجمة الكارمينال بيدي ليلي Pierre d'Ailly لصورة العالم The Image of the Worlnd .. وكان كولومبوس قد اطلع عليه في لشبونة من قبل ، ورتبا معا سلسلة من الفروض وبراهينها .. راياما لازمة للمناقشة ، والواقع أن اللجنة كانت دينية باكثير منها علمية في تشكيكها ، ومن ثم فقد فوجيء كولومبوس بقصور معلوماتها ووجود تصوراتها .. واستناد أعضائها للتأييد إلى ملورد في الكتاب المقدس .. عن الأرض والسماء والملك ، وما طوعه ثوبا الاقويين من آراء ارسطو .. كي تتفق مع آياته ، فضلاً عن مقولات بطليموس في مؤلفاته .. باعتبارها مسلمات لا تقبل الجدل ، وكان عليه أن يواجه هذا التراث من الأفكار المقدسة وشبه المقدسة ، تمثل أهدما في هذه الفكرة الثابتة بأن الأرض مسطحة .. فكيف يمكن الوصول إلى لشرق .. عن طريق الإبحار غرباً إذن ؟ ، ولم تكن آراء بطليموس ، وغيره من فلاسفة وعلماء الرياضنة الإغريق .. بأن الأرض ذات سطح مقوس .. مجبولة عنهم ، غير أن قيمتها المصالية لم تكن واضحة ، ولم يتقنوا كيفية تطويره لها في خطته ، واتخذوا من اختلاف نتائج قياس الأرض بين بطليموس وإيراتوستينس Eratosthenes والعرب .. ذريعة لدمسها ، واستهلك النقاش حول الفرق بين القوس والدائرة .. جلسات متعددة .. ويتفق ما عرضه كولومبوس عن القوس مع نظرية قبة الأرض .. وهي قاعدة قياساته .. باعتبار أن قمة القبة تقع عند خط الاستواء حيث تتلاشى الفروض .. ومنها يمكن تحديد النقاط الرئيسية لأي مكان .. فيما لجداول الخوارزمي للترجمة (ترجمها الباني

سنة ١١٢٦) ، وقد دققها الزرقالي بعده في جداول طليطة ، واعتدما كولومبوس في حساباته للمسافة بين جزر الأزوريس وميناء زيبانجو على ساحل جزيرة قرب الساحل الآسيوي ، لكن اللجنة تشككت في مقولاته وتقديراته ، وواجهت حجة بأن المسافة هي الفاصل بالسفري ، وتذكر دائرة المعارف البريطانية (ج ٤ ص ٩٢٨) بأن عرض كولومبوس قد شابه الغموض عامة .. وأن بعض النقط لم تكن واضحة في ذهنه . وإن المقارنة بين فكرته ورحلة ماركو بولو .. لم تكن مقنعة ، فالرحلة البرية متواصلة .. أما الأتليانوس فقد كان مجهولاً برمته ، وتشاغل عضو في اللجنة عن كيفية وجود سكان على الجانب الآخر (.. أي فولتا) .. ولذا لتصوره ، وأضاف آخر (.. أي عكس ما تقف عليه أقدامنا) .. إذ لابد والامر هكذا .. أن تكن وجوههم معلقة لأسفل أثناء سيرهم ، ومثلهم كالأشياء فالأشجار تنمو إلى أسفل بفروعها .. ويتساقط إلى أعلى الثلج والمطر ، فأى حمالة تنطوى عليها فكرة كولومبوس ومشروع ؟ وانتقل كولومبوس بعدها إلى أدلته المستمدة من خبرته .. ومن روايات الملاحين الحية والمتوارثة .. عما شهده قرب جزر الأزوريس وغيرها .. وتقع في الأوقيانوس الغربي ذاته ، عن بقايا القوارب والألواح الطافية .. بتصميم مختلف عن سفنهم .. متشاكل .. من أين سحبها الأمواج والتيارات إلى هذه الجزر ؟ ، وعن هذه البراميل الضخمة المصنوعة من أخشاب لا توجد إلا في الشرق .. قد دفعت إليها من جوف الأتليانوس .. من أين أتت ؟ ومن صناعتها ؟ ، وعن هذه الجماجم لرؤوس عريضة غير

أوروبية .. ويقايا العظام التي يعثرون عليها بين رمال الشطآن الغربية .. أو داخل قوارب غريبة مغطاة طافية .. كن هي ؟ .. لكن لا أدلته أو رواياته .. أفتنت اللجنة المحكمة ، وكتبوا تقريراً مضاداً لملئكم ، فصرف عن خطة كولومبوس أدنه .

غير أن مشروع كولومبوس قد ذاع أمره .. ووجد من يؤيده ، وبواسطة البروفيسور ديزا .. التقى بين يدعه ، أصدقاء له من تجار مدينة أسبانية تدعى بالوس Palos ، لديهم من الثراء والسلطة .. ما يكفي لإقناع الملك ، وأللك ، خاصة بعدما استمالوا قسوسة كنيسة سان رابيدو San Rabido في مدينتهم .. كي لا يبعثوا للبلاد باعتراضهم ، وعلى رأس هؤلاء التجار .. مارتين ألونزو بنزون Mar-tin Alonzo Binzon ، من قدر له أن يلعب دوراً هاماً في رحلة كولومبوس الأولى .. وإن جللته بالعار فلتة في رحلة العودة .. قرب ختامها ، لقد تكفل بنزون بإعادة عرض المشروع على البلاط .. والحصول على موافقته ، وكان كولومبوس قد أقنعه .. بما سبق وقدمه إلى لجنة تالافيرا .. مضيفاً نتائج زيارته اللاحقة .. لجزر ماديريا Madiarra في المحيط الغربي .. التي اكتسبت خبرة عميقة بطريقه الطبيعية



خاصة ، وأخبره بنزون بدوره .. بما سمعه في روما من سنة .. عن هذه الأراضي البعيدة التي لم تكتشف غربيته ، وبالفعل نجت وساطة بنزون .. وعاد بمرسوم فوته شعار الملكية وتوقيعها وينود أوامره .. بتعيين الرحلة بالرجال والسفن تحت رعايته وحمايته ، وتجهيزها بالأسلحة .. على أن تبدأ من بالوس .

ولم يكن ذلك يسيراً في مدينة صغيرة مثلها ، بل وأثقلتها حتى باتت تؤذيها مرعبة .. وعلى حساب حياتها العادية لئسبلاء سكانها .. من الملاحين وصيادي السمك ، وكربت مواردها ثلثية لتطلباتها .. ثلاثة شهور كاملة .. مرت على مضي ، خاصة مع إخفاء الهدف من الرحلة أو غموضه ، وقبل تمام الإعداد لها .. طرات مشكلات لم تعرفها من قبل بالوس ، متصاعدة مع التبين التدريجي لوجهتها .. التي لم يتمتع بها من قبل أحد .. وامتنع مالكو السفن عن إقراضها .. للقيام برحلة محفوفة بأشد الخطر ، وشبهها لأحدهم .. بوثبات السنجاب غير المجعدة .. والتي قد تدفع به للمصيدة .. ، وانسحب البحارة بعد تسجيل أسمائهم .. لما ظهر لهم موتاً محققاً ، وأوشكت الرحلة أن تعود لنقطة الصفر ثانية ، فإذا كان الشك يحوم حول إمكان القيام بها .. فكيف يمكن الاستمرار في تجهيزها ، لكن بنزون وأخوته .. وقفوا بصلابة ورأى ، ليس فقط بتقديم سفينة تخصمهم .. بل وإيعالته مرافقته في رحلته ، ولما كانت الرحلة تتطلب ثلاثة سفن ، فقد أخذت السفينتان تقريباً عتوة ، بل ووضع البحارة فوقها رغم انورفهم .. تنفيذاً لمرسوم الملك ،

وصحب كولومبوس معه يهودياً يعرف العربية مترجماً .. توقعاً لوجود العرب في الشرق الآسيوي ، ونمحه بنزوين بأن يشتري آلاف السلع الرخيصة .. لتبادلها مع من يقابلهم .. ففعل . وأخيراً في ٣ أغسطس ١٤٩٢ .. وسط أصف عام من السفن وسكن بالوس .. رفعت المراسي .. وأبحرت . [انتهت الحاشية] .

الرحلة الأولى من بالوس (١٢ أكتوبر ٩٢ / ١٧ فبراير ١٤٩٣)

عهدت الأدميرالية للسفينة الكبرى سانتا ماريا Santa Mariya بقيادة كولومبوس ، بينما كانت في السفينة الثانية Pinta لمارتن ألونزويزون ، أما الثالثة Nina .. فكانت للكينز فنسنت يانيز بنزون Vincent Yanez Pinzon ومعهم تسعون بحاراً .. هم جملة طاقم الرحلة ، وقيل أن تقتل بالوس عن الانتظار .. تحطمت صاريه البنتا ، لكن كولومبوس وقد أبحر .. لم يلتفت وراءه ، وأبدى بنزون مهارته في إصلاحها ما أمكنه ، لكنها تحطمت ثانية .. في عاصفة مفاجئة ، ولمسى محتماً استبدالها ، ولم يكن ذلك ممكناً .. قبل جزر كناريا .. وحين وصلوها لم يتح غيها .. فاصلحت بصورة أفضل بها ، كما صوبت السفن .. من هذه المحطة الأخيرة .. قبل التوطين للمحيط الغربي ، وأبحرت في ٦ سبتمبر من ميناء جوميرا Gomera .. تتعلمها الأدميرالية بأعلامها ، متجهة نحو الغرب .. حيث لم تبحر سفينة من قبل ، بميل قليل عن الخط المستقيم .. تلمس لحدود

الرياح والموج ، ومع اقضاء اليوم الثالث .. اختفى قوس الياسة .. وأطبقت عليهم زرقة البحر ، وتهاوس البحارة بشكوكهم من رؤيتها ثانية .. قبل وقت طويل ، أما للشامون فقد انتحوا من شدة اليأس ، ولبات الأدميرالية لرفع معنوياتهم .. بتجديد وعودها بالثروة والنساء والأرض ، وصعدت إلى إخفاء السرعة والمسافة .. حتى لا تتفاهم الشكوك وتتضاعف اليأس .. مع تواصل الإبحار بعيداً عن الوطن والأهل ، ثم أعلنت تحت الضغط .. بأن السرعة ١٥ عقلة في اليوم .. بينما هي ١٨ عقلة في واقع الأمر .

وقد أضلّت أحداث الأيام التالية مزيداً من الكآبة فوق السفن ، ليس فقط بما تعرضت له من أحداث مفاجئة .. متلدة مع توطنهم بما هو أشد ، بل وأيضاً مع ثبات الاتجاه نحو الغرب .. بما يحى الضياع المؤكد في هذا الأفقياتوس .. الذي تنفق نهايته مع نهاية الأرض ، وبدد انتظام هبوب الرياح .. من أية أمل في العودة مطلقاً ، إذ كيف لأى سفينة - إذا قدر لها - أن تعود عكس اتجاه هبوبها .. متسلقة ما تدفعه أمامها من الموج ، وبلت هذه الرياح التجارية .. التي كانت منذ الأبد عوناً لهم .. ولكنها خاضعة لقوى سحرية غامضة .. تخلف لتعيرهم .. لا غير ، ولم يكن من شيء يخيف هؤلاء البحارة لتطيرين .. أشد من هذه الظواهر التي تبعث على الشؤم ، ففى اليوم الخامس عشر .. اتفجع شهاب من السماء فوق السفن .. فالأسيان من الشيطان .. وإنذاراً بالشر ، وأضاف الانتشار الواسع لنوع من النباتات الطافية ..

مزيداً من الوهم ، فقد ذكروهم بما سمعوه عن جزر الثلج العالمة .. هذه التي تبرز فجأة من جوف البحر .. دون أدنى إشارة مسبقة .. لتوئى بالسفينة عظمة إلى قاعه .. في طرقه عين ، وتضاعفت هواجسهم بشأن استمرار ما ألفوه من نظم الطبيعة الأخرى .. فقد بدت لهم جميعاً قابلة لأن تختل ، وعند أشدهم توجساً .. فإن بجمل النظام الطبيعي سوف يتغير .. بالقطع .

ولاحث أخيراً بشائر مغفرة - تمثلت في طيور البحر المحومة .. هذه التي اختفت منذ غادروا جوميرا .. قبل شهر ، كما تعرفوا على أنواع من أسماك السواحل والمياه الفحلة ، ومعها تكاثرت فروع وجلعو طافية .. من نباتات البر ، لكن قوس الأفق لم ينحى بقرب ظهور الأرض ، فقط أسراب السحب المنخفضة .. غططة بالزرقة اللامتناهية .. تشعروهم بأنهم قد استحووا غمماً في بطنها .. ولا مفر ، وتراجع الأمل .. وهاد اليأس .. حتى راودت الأدميرالية فكرة الاستدارة للخلف ، وحين تعالى همس البحارة .. أظهر كولومبوس إصراره على المضى ، وتواصلت الأيام .. وأوشك الحمس أن يفقدوا ثمرها .. باديته مؤامرة للإلقاء كولومبوس في اليوم .. وإدعاء سقوطه أثناء حملته التي لا تنتهى للنجوم في الليل ، ولكن طول الإبحار يولد الأمل .. كما يبعث اليأس ، ومادنا قد قطعنا كل هذه المسافة .. فلنكمل الشوط ، وفضلاً عن العودة الحاتبة بلا ربح .. فلن ير ثمرهم دون عقاب قاس .. طبقاً لقوانين البحر ، ولن تبقى المؤامرة سراً في بر .. فهناك دائماً الصريح بالحق .. همساً وتكاسلاً

ومهمات لا تتوقف .. طوال النهار والليل .

وبعد خمسة أسابيع من مغادرة جوميرا (الحلى عشر من أكتوبر) .. التقط البحارة أدوات خشبية متوسطة مخفورة وبجوفه بأيد بشرية دون شك ، وقبعان قوارب عظيمة طافية فوق الموج .. وفى الليل .. وكولومبوس فى مقدمة السفينة عند الصارية .. رأى أضواء متحركة .. تنكسها موجات الوانوية أمام عينه .. أو هكذا خيل إليه ، فتأذى اثنين من ضباطه .. واقفا على أنها شاهدان مثل الضوء ، وشبهه أحدهما بشمعدان يتأرجح بيضا ، وفى الثانية صباحا .. أشار مارتين بزنون من فوق البتة .. بما يعنى أن أمامه الأرض ، ومع شروق الشمس .. سطعت أشعتها المذارية فوق جزيرة صغيرة بضلوع ضحل ، بلا تلال بارزة .. شبه مستوية السطح ، خضراء بما يكفى لأن تسرع عيون البحارة .. وتتعلق مياهها العذبة فى عابرها .. بما يطعن القلب ، ومنحت جاذبة البشارة للراح لادى رودريجز Rodriga de oriana ، وضمن كريستوفر كولومبوس قدرة ثلاثون قطعة ذهبية .. مدى العصر ، ذلك ما قرره البلاط له من قبل .. إذا ما وصل للأرض من الغرب ، وروست الامبريالية صباح ذات اليوم .. فى كامل زيتتها المجهزة لذلك من قبل ، وركبوا جميعا للصلاة وشكر الرب ، واطلقوا على الجزيرة من بعد تسمية سان سالڤادور San Salvador ، وضمت لممتلكات كريستوفر كولومبوس .. على الفور .

وبمران ما أسفر للكشف عن لرخيل من الجزر .. يضم عشرات منها .. شهر مارسوا عندها صباح ذلك

اليوم ، تلك هى جزر البهاما Bahamas .. المرجانية . التى تشكل حلجزا يشبه نصف الدائرة أو القوس ، تتفاوت مساحتها حسب ما يبرز منها فوق الماء .. وتتباين خضرتها .. حسب تضاريس السطح ، فإذا ما ارتفعت تصيدت ما يكفى من رطوبة الجو .. لنمو نباتات عذبة الخضرة .. تهيئ تدريجيا مع انخفاض السطح ، خاصة وإن تربتها ليست خصيبة .. كما قرر ذوى الخبرة من ملأى السفن .. سطحية هشة من مفتحات المرجان والرمال السائفة . ولم يكن ذلك مما يهمهم .. فالزراعة ليست الهدف .. وإنما الذهب ، وقد تلكدوا من وجوده .. حين التقوا لأول مرة .. مع سكان بعض هذه الجزر ، فقد كلفت البهاما كثيفة السكان .. بالقياس بغيرها ، جلهم عراة بلا حرج .. ليس بحكم الضرورة .. وإنما باختيارهم .. فقد كان القطن معروفا .. يغازونه ويصنجونه ، يلونون ويجرههم ولجسالمهم باللوان متعددة . ويرسمونها ، والألم يزيون أنوفهم بخزلى من الذهب .. أشاروا إلى الجنوب .. حين سئلوا بالإشارة عن مصنفه ، وأدرك كولومبوس من الوهلة الأولى .. ما يتسمون به من طيبة ووداعة مفرطة ، لا تتعدى لمساحتهم



أعوادا من الخشب .. قد حقرت بالفتار عند رؤوسها .. ودمعت بعظام السمك ، لا يعرفون الحديد أو مصنعه .. حتى أن أحدهم أمسك بالسيف من حده .. فجرح يده وهو يتألمه ، وعثر كولومبوس على إجابة لبعض ما وجهه للجنة سالما من أسئلة .. القوارب الفخمة المجهزة .. من جنود الشجر .. يمكنها أن تحمل ٤٥ شخصا دفعة واحدة ، هذه هى أمله راسية .. قد صفت مجازيفها للبطلة النهائية دون تزيينها .. غدل على مهارة فائقة فى تصميمها .. وتخزين براءة من يجر بها ، ولم يلبث أن قدم وجهاء سكانها لقبالته .. موجبين الدعوة لاستضافته ومن معه ، وسار الركب إلى القرية التى يسكنونها ، حيث أدهشتهم بيوتهم الكبيرة المشيدة من الخشب ولروع الشجر .. مساحة تنوسطا واسعة .. يسع كل بيت منها العديد من الأسر ، أهدوا الضيوف بعضها ، وتم الاجتماع فى أحدها .. حيث جلسوا فى دائرة .. فوق كراسى مصنوعة من قطعة خشب واحدة .. فى تصميم غير مألوف لهم .. على هيئة بعض المخلوقات ذات السيقان القصيرة .. قد انتصب ذيلها إلى أعلى للاتكاء على تشيته ، مع وجه أمامى .. قد زينت أكتافه وعيناه بالذهب .. قد تصدر كولومبوس مجلسه .. وحوله الوجهاء على الأرض وقربه ، وبعدت قدم بقية السكان .. واحدا .. واحدا .. يقبلون قدميه ويده .. معتقدين أنه ومن معه .. قد قدموا من السماء .. يستفتحهم الملائكة ذات المجانيق الثابتة غوام تطل إقامة كولومبوس بها .. فلهند هدفه وليس هذه الجزر .. التى ظنها مقدماتها ، ويعصمها أرسل بعض الحاصلات الصفحة .. لاستكشاف ما حوله ..

علت بما يقارب ما عرفه ، أطلع منها بسفينة .. مخلفا ما يثبت تبعيتها لاسبانيا ويلاها .

والى الجنوب واصل رحلته .. متوقعا الوصول إلى ميناء زيبانجو والجزر اليابانية .. تبعيا لصلاباته .. وبعدما الصين ثم الهند .. نهاية خطته ومقصده ، ولكنه بدلًا من اليابان عثر على كويا .. وبعدما هايتي Haiti التي اسمها هيسيا نيويا His Paniola ، وعندها تعرض لكارثة مزبوجة .. فقد ضاعت الينتا .. بسبب اختلاف الاتجاهات .. ولقد تماما أثرها ، وتحطمت سفينة القيادة سانتا ماريا .. بسبب الشعب المرجانية الكثيفة حول الجزيرة الأخيرة ، ومن ثم اضطر للإقامة بها .. حتى يعيد تدبير أموره .. فلم يعد معه سوى السفينة نينا ، كون خلاها معرفة شبه تامة بجزر البهاما .. من سان سلفادور إلى كويا ، وتبين له المستوى الحضارى للتقارب بينها .. داخل إطار ثقافى محدود التباين ، يتمثل فى التنظيم الاجتماعى للقرى .. والاقتصاد الماشعى .. كما تجسده البيوت الكبيرة .. التى تستكنها مجموعة من العائلات .. تمثل فى جبلتها بطون القبيلة ، واطهرت الخصائص الجمعية .. صوبتهم ظفيا لأصل

واحد ، قد حققوا درجة عالية من التطور فى البناء وصناعة الغوارب ، لا يعرفون الحرب والاعتداء .. فما قيمة الحديد والسلاح ؟ ، وقتل طريقة تصميم الكراسى .. ربما على معرفة بشرى الجسد الإنسانى .. غالبا من تأملهم لرميم عظامه فى القبر ، كما أكد تعاونهم التام معه بعد كارثته .. لخلقياتهم المظورة ، فقد أسهموا معه فى بناء قلعة فى هيسيا نيويا .. أقام بها

أربعون من أتباعه .. مؤسسين مستعمرة لانا فيداد La Navidad ، بينما اتخذ الباقون طريقهم إلى اسبانيا .. فوق النينا وحدها .

وقبل أن تختلى الجزيرة .. لحقت به الينتا بقيادة الونزو .. وعرف دون أن يظهر .. أنها قد فارقت عامدة .. يقصد البحث عن الذهب والمعادن الثمينة ، وليس بسبب العاصفة التى لا تبرر ذلك ، كما عرف أن الونزو لم يعثر على أية مناجم .. ولكنه تبيل ما وجده منه مع الأهالى .. بما معه من السلع الرخيصة .. واقتسم مع بحارته أرباحه ، ورغم المخالفة الصريحة لقوانين البحار المرعية .. فقد أظهر كواومبوس غاية الحكمة والحصافة ، فمعظم البحارة من بالوس .. موطن الونزو .. وفى حالة الخلاف .. فهم حتماً فى صف الاسبانى .. وليس الجنوى .. وإن كان هو القائد ، وأثر أن يعود سالما بكتزه .. وإن كان من المعطومات .. وليس من الذهب الخالص ، خاصة أن رحلة العودة كانت عاصفة .. لا تنقصها المتاعب ، ليس فقط بسبب السفينة الصغيرة .. وما حُصّلت به من تموينات قليلة .. وإنما أساسا بسبب الرياح التجارية المضادة ، وقد خلال الرحلة .. بأن فرصة النينا فى العودة سالمة محدودة ، فسجل ملخصا لرحلته فى وثيقة من الجلد .. وبالصغ الصقها بعد أن طواها ، وفى قاع يرميل وبمعها .. وفى اليم القاه ، أملاً أن يسبح الموج إلى البر .. نفاقاً لخباره .. إذا ما قدر ضياعه ، لكن الأزوروس لاحت له أخيراً .. واللى بها مرساته .. فى السابع عشر من فبراير ١٤٩٢ .. بعدما يزيد عن أربعة شهور من مغادرته

بالوس ، وأبحر إلى الشاطئ الاسبانى .. بعد أن أقام بها أسبوعا ، وانفصلت عنه الينتا .. إثر عاصفة عنيفة للغاية ، ودفعت بالنينا إلى داخل خليج تاجوس Tagus البرتغالى ، واستقبل كضيف مظم من الملك ، وغادرها إلى بالوس .. التى وصلها فى الخامس عشر من مارس ، أى بعد نحو شهر من رسوه فى الأزوروس ، ومن فورهِ بحث برسالة إلى ملك وملكة اسبانيا .. واستدعياه على الفور إلى البلاط فى برشلونة .

حاشية داخلية

لقد كانت رحلته عبر اسبانيا .. مجداً متصلاً طويلاً ، حيث هرع لرؤيته وتحتيته .. سكان كل قرية ومدينة ، وأيضاً لإلقاء نظرة .. على ما معه من سلع .. ومن بصحبته من سكان الجزر البعيدة ، وشبهوه بماركوبولو .. باعتباره قد وصل مثله إلى إمبراطورية الخان العظيمة ، ولم يكن كواومبوس نفسه يعرف .. سوى أنه قد وصل إلى هوامش الشرق .. إلى جزر الهند الشرقية .. وليس إلى أرخبيل البهاما ، وهذا بالفعل ما سجله فى وثيقته المطوية .. وما أخبر به فرديناند وإيزابيلا .. حين مثوله ، وعقب انتهائه .. أنشئت فرقة العصر الغنائية اغنية Te Deum الطمعية ، ومنحت كواومبوس الألقاب الشرفية .. باعتباره أعظم رجال اسبانيا ، بينما كان يسترجع فى ذاكرته .. كيف كان يقترب قبل عدة شهور .. ليشتري من الملابس ما يناسب البلاط .. بعد استدعائه ، وتظهر تمة قصة الونزو مختلفة للغاية .. فقد سحبته العاصفة إلى خليج يسكاى الفرنسى ، ولم يخالجه

باعتبارهم غزاة وليسوا ملائكة أبرار ،
أولئك هم عناصر الكاريبي Caribs
المختلطين اثنولوجيا وثقافيا عن عناصر
البهاما ، من تخشى بأسهم جميع
الأرخبيلات المحيطة ، بما طوروه من
أدوات القتال .. فرضت ما يشبه
الهيمنة ... من قرون طويلة ، وبالفعل
انسحبت سفينة القيادة .. وخلفها
السبعة عشر سفينة .. ، فقد أدرك
كولومبوس فداحة الصدام معهم ..
فلن نجد بنادقه معهم فتىلا .. في مثل
هذه الغابات الكثيفة ، ومؤثرا أيضا ألا
يجيد من هذه الرئسي .. وأن يحافظ
على سفنه ورجاله ، ومها لرسل للبلابل
سفينة .. تحمل رسالته .. مفتتحا
بلدك خطأ للريد المنتظم .

وتوجه بعدها نحو الشمال الغربى ..
قاصداً هسبانولا .. ليقتصد مستعمرته
الأولى ، وقد توقف قليلاً عند جزيرة
مونت سيرات . Monserratte ..
هكذا بسبب ارتفاع سطحها اسمها ،
وهي تساهل عن سبب ظهورها من
الأمالي .. أجابه من معه من الهنود ..
بان عناصر الكاريبي قد غزتها ..
وأكلوا سكانها الأحياء جميعا ، ولم
يتوقف عند جزيرة سانتا ماريا Santa
Maria La Anti que .. وإن
اسمها .. تذكرة بسفينة القيادة في
رحلته الأولى ، وواصل محافظا على
اتجاهه ، فوجد أمامه عشرات أخرى
من الجزر المتوسطة والصغيرة ..
مرتفعة كلها وغنية بالخضرة العميقة ،
وعند ثغرة في واحدة منها .. التي
مرساته .. وأطلق عليها سان مارتين
S.Martin .. تيمنا بقديسه ، وأخذ
عينه من شعابها .. لدراستها مع
عينات التربة والنباتات وعظام
الكائنات .. التي يلتقطها من كافة
المناطق ، وبعدها أفلتت الأدميرالية ..

شبهوها بالفردوس في تمامه ، فقد بدت
أقواس الجزر تحت الشمس المدارية
وهي تلمع .. كجيات الزبرجد
المعقودة ، وتتحدّر شلالات المياه على
جوانب الجبال .. كضرايب يبيضاء .. في
حلة خضراء قشبية ، فلم تكن
تضاريسها وطيفة .. مثل جزر
البهاما .. بل مرتفعات تصيد
الرطوبة .. من الرياح التجارية المحيطة
المشيعة بها .. إلى نقطة التكاثف
والتساقط ، ودارت الأدميرالية حولها
طويلاً .. دون أن تعثر على سواحلها
على مرفأ مناسب ، فقد كلفت المجارى
المائية تنتهي إليها .. محملة
بالرواسب .. حتى طمرت منافذها عبر
الآلاف السنين .. وأعلمت خطنائها
الصفيرة ، فلم يجد أمامه سوى
سواحلها الغربية .. التي كانت أقل
انسدادا ، ورست الأدميرالية أخيرا
عند منفذ من جزيرة .. دعاها
كولومبوس ماريجالانت
Marigalante .. واسمى مجموعتها
القرية جواد لوب Guade Loupe ..
مثل سفينة القيادة ، ولم يكن الأمالي
بها .. في مثل وداعة سكان جزر
البهاما .. فقد رفضوا الاستضافة ..
وأظهروا العداء .. وترعبوا السفن
وملاحها .. وتوقعوا الشر من هؤلاء
البيض القادمين من المجبول إليهم ..



الشك في أن النينا .. سفينة
كولومبوس .. قد تحطمت شاما ، فكتب
تقريراً يسبب فيها الكشوف لنفسه ..
بملااة رجاله من مدينة بالوس ،
وأرسله من مدينة بايين Bayenne ..
موجها إيابه إلى البلاط في برشلونة ،
ومن بعد أبحر عائداً إلى مدينته .. وقيل
أن يرسو في مينائها .. فوجيء بالنينا
راسية ومعها الحديقة ، وغمره شعور
بالخزي والعار .. حتى أنه تسلل
متخفياً إلى داره ، وبها احتجب ..
مؤثرا أن يبقى فيها حتى وفاته .

الرحلة الثانية : (٢٥ سبتمبر ٩٣ / أبريل ١٤٩٥)

بعد أقل من ستة شهور من
عودته .. شرع كولومبوس في رحلته
الثانية (٢٥ سبتمبر ١٤٩٣) ، بأسطول
من سبعة عشر سفينة .. وطاقم من
مئات الملاحين .. وأطنان من
التموينات والبضائع ، متوجهاً إلى جزر
كنارى .. التي أفلح منها في نهاية
الأسبوع الأول من أكتوبر ، متخذاً
احتياطاته بشأن انفصال السفن عند
المواصف .. بتسليم كل ريان خطابا
مغلقاً مضموناً .. يتضمن الطريق
واتجاهاته وعلاماته .. لا يفيض إلا عند
الضرورة ، وأسعفته الرياح المواتية ..
فوصل بعد عشرين يوماً فقط إلى جزيرة
جديدة .. أسماها Dominica أى
جزيرة يوم الأحد (Sunday
Island .. ضمنها للتاج الأسباني ،
وحولها بقربها أخرى عديدة .. ضمنها
أيضا جميعا ، وهكذا أهدته الرياح
الطيبة التي انحرقت به إلى الجنوب
قليلاً .. أرخبيلاً جديداً ، وقد بعثت
الجزر دافئة الخضرة .. بهجة
فياضة .. في نفوس البحارة حتى

بانحراف نحو الغرب قليلاً، حيث عثر على ما يزيد على خمسين جزيرة .. اسمى كبارها سانت أورسولا .. S. Ursula .. وأطلق على بقعتها الجزر العذاري The Virgins Islands، وقادته الريح الطيبة إلى بورتوريكو Puerto Rico .. وأطلق على مرفأها سان جوان S. John the Baptist هذه التي وجدها مغزولة بالخرقة ومنسوجة، وأسس بها مستعمرة وكنيسة .. ومهد لها للبحر طريقاً، بذات التصميم الذي ابتدعه الأهلالي .. الذين رحبوا بقدومه، وساعدوه في تشييد قلعة للحماية .. وذكر المظهر في مجموعته البحرية .. بمدينة فالنسيا Velencia الأندلسية .. بحدائقها الشهيرة، وبيت الأميرالية متجلة .. تكتفى بالتسمية وإثبات التبعية .. ولا تبلى في مكان واحد طويلاً، مما أثار قلق البحارة .. النهمين للذهب .. ولطف ثمار ما يكتشفونه، بينما استوعبت الرحلة كولومبوس تماماً .. فضلاً عن رغبته في الوصول إلى هيمببا نيولا .. للأطمئنان على رجاله بها .. والتعرف على ما آلت إليه الأحوال في ها Navidad مستعمرة الأولى .

وكم كانت المفاجأة حزينة .. فقد وجدها رمادا .. القلعة والمساكن .. دون واحد من رجاله، وأخبره الأهلالي بأن الوياء قد فلك ببعضهم .. وأودى الصراع فيما بينهم ببعضهم .. وتفرقت البقية في مجموعات صغيرة .. شكلت عصابات أثارت الرعب والكراهية في النفوس الوديعه .. بما دفعهم للهجوم على المستعمرة .. وحرقها حتى باتت رمادا .. ولم يُجد انتظاره لن ترقى من رجاله .. فاقطع متشائماً مما أسماه البقعة الكئيبة، متجها نحو الغرب ..

باحثاً عن مكان مناسب لتكوين مستعمرة جديدة، وعثر عليه في جزيرة .. دعاها إيزابيلا Esa bella نسبة إلى ملكة قشتالة، واحتدم الخلاف بينه وبين رجاله، فقد ظهر لهم ترحاله بلا نهاية، فلم يكن المجد مطلبهم مثله .. بل الذهب والمعادن الثمينة، وتعلموا من وعوده المتكررة .. مثل هذه الجزر المتشابهة العديدة، وكان في ظنه أنه قد أوشك على رؤية الساحل الآسيوي .. فواصل مصعماً طريقه، ودار حول الساحل الجنوبي لجزيرة كوبا .. معتقداً لظوله أنه قد وصل أخيراً، لكن الساحل انتهى .. فلم تكن إلا جزيرة أخرى كبيرة، ويعدها اتخذ سمته بمسافة قصيرة جنوباً .. فعثر على جامايكا التي كتب عنها (.. هي الأجل من بين ما رأيت جميعاً) .. وشارك البحارة .. فقد بدت مثل درة تنتظر من يفتنتها، لكنه عاود انحرافه عنها شمالاً .. دون أن يرسو بها ولو قليلاً، متتبهاً ثانية ساحل كوبا، إلى أن اضطر للعودة .. بسبب نقص تمويناته .. وما وصلت إليه حالة سفنه من تدهور .. فضلاً عن الروح المعنوية للبحارة، وقرر أن يعيد حساباته .. بعدها أيقن أنه ضل عن الهند طريقه، وقضى في إيزابيلا شهوراً .. محبطاً ومجهداً .. يمزقه الشعور بالفشل والهزيمة .. فماتزال التجارة الشرقية بعيدة .. فهي الثمرة الوحيدة التي يمكن أن تنقذ البلاط الأسباني، دون أن يعرف ما جرى به في غيابه — من متغيرات عديدة، وسقط آخر الأمر مريضاً .. قد فقد القدرة على القرار والعمل تماماً .

وحين عوئ بعد خمسة أشهر .. وجد مستعمرة في حالة يرثى لها .. قد

عاث فيها وما جاورها رجاله فساداً، قد اضطربت أحوالها .. وتعد الأهلالي، وشاعت الأمراض المنهكة بين الجميع ذكوراً وإناثاً، واشتد مأولاً خبط الأمور .. بما قيل بمزيد من الفوضى والسخط .. سمعت العلاقات حتى الثمالة، ودفع انقطاع أخباره البلاط الأسباني .. إلى إرسال حملة صغيرة — متبعة ذات طريقه، وصلت هيسبانيولا في أكتوبر ١٤٩٥ — وكتبت عن أحوال المستعمرات تقريراً مريراً، وفي مارس من العام التالي .. أبحر كولومبوس عائداً .. ليخبر البلاط بنفسه عما حققه .. وما لم يستطعه، ويعالج ما توقعه من مضاعفة الوشاة لسوء الحالة .. فضلاً عن الدسائس، ويوضح خطته الجديدة لإدارة الجزر .. ويعلمه بما أضافه لملكته، وبعد رحلة طويلة .. ساخنة ورطبية .. زاهرة بالمناصب، وصل إلى ميناء كاديذ Cadiz ..، ومنه إلى مقر البلاط .. حيث استقبل بحفاوة .. فلم يكن ما أضافه قليلاً .

الرحلة الثالثة (١٩ يونيو ١٤٩٨ / ٣٠ نوفمبر ١٥٠٠) .

ولم يكن في وسع كولومبوس أن يقنع بما حققه، ويحفظه لدى البلاط ومجده، فهذه الثمالة من الجزر قد عملته، ويتطلع إلى استكمال كشوفه غيره من الربانية، واستجاب الملك لسرجه الفقام برحلته الثالثة (١٤٩٨) .. بعد نحو خمسة عشر شهراً من عودته .. وكان قد تجاوز الستين من عمره، خاصة أن معاهدة تورديسيلاس Tordessillas .. قد قضت بأن يكون لأسبانيا كل الأراضي المكتشفة .. غربي خط وهمي بطول

المحيط الأطلسي .. على بعد ٢٧٠ ميلاً غربي جزر الرأس الأخضر، بما يقتضى تنشيط الرحلات ثانية .. قبل أن تسبقها دول أخرى إليها .. وتفرض أمراً واقعاً، وأبحر كولومبوس بأسطوله .. متخذاً نحو الجنوب الغربي سمته .. وأضاعاً في حسابه أن لا يفره .. حتى يفلت من متاهة الجزر من ناحية .. ويقترب من الدائرة الاستوائية .. حيث يقسوى الليل والنهار زمناً .. من ناحية ثانية، أملاً أن يؤدي به ذلك إلى هدفه .. أو يكتشف أرضاً جديدة .. يضيفها للتاج .. بما يبرر رحلته، وبالفعل لم يفلت اتجاهه .. حتى وصل إلى دائرة عرض ٥° شمالى خط منتصف الأرض، حيث بلغت الحرارة درجة لم تعد تطاق بعدها .. مقترنة بالرطوبة العالية والرياح الساكنة، سواء فوق سطح السفن أو قيعانها، فغير اتجاهه .. أولاً نحو الغرب .. ثم نحو الشمال الغربي .. في نصف دائرة، وأخبره بحار من أعلى السارية — بأنه قد رأى في الاتجاه الغربي .. جزيرة كبيرة .. مضمرة بجبال ثلاثة بارزة .. فتوجهت الأدميرالية نحوها .. مستهلة كشوف الرحلة الثالثة، وأعلن كولومبوس بأن اسمها ترينيداد Trinidad .. ككلمات دأشاً .. تثبتاً لتبعيتها .. وتسجيلاً لسط سريه، ورصد قريبا تياراً بحرياً يتحرك نحو الغرب مزيداً .. مثل نهر متدفق وسط المياه المالحة، ودار بموازاة الجانب الغربي من الجزيرة .. حيث شاهد ومن معه .. مصب نهر الأورينوكو .. بجيبتها الساحلية الضحلة بأرساباته .. والزخارة بالجزر الطينية المتقطعة، هذه التي منعت من دخولها .. ولو فعل، لاكتشف الفسارة الجنوبية كلها،

وأزعجته التيارات العنيفة .. المتدفقة من الرؤوس الغربية للجزيرة .. بكميات من المياه هائلة، ومع ذلك فقد غامر بدخول خليج بينها .. أطلق عليه باريا Paria .. وسجله في خرائطه، وعبرت تسميته التالية عن مدى الخطر .. فهذا المجرى للندفج وقم الثيان The Serpent Mouth .. وهذا الذي بجواره فم الدراجون The Dragon Mouth، ولم يكن الخروج من الخليج مثل دخوله .. فقد واجه صعوبة فائقة .. أفلت منها بمارجرينا Margarita سفينة قيادته .. وبعدها بقية أسطوله، متوجهاً بعدها نحو الشمال .. إلى هيسبانيولا .. نقطة ارتكازه، ليلتقى بأخيه بارثولوميو .. الذي عين حاكماً لها، فوجدما في حالة من الاضطراب والفوضى مزمنة، قد تمررت ضد أخيه .. وألقت منه زمامها، ولم يهدئ وصوله من أمورها .. فقد كانت الأوضاع مزمنة وقاسية، فلم يعد الأهل بالقردين على ممارسة حياتهم الطبيعية الهادئة .. ولم يجد الأسبان ما يشدونه من الذهب، فانقلبوا أدوات قهر لا تحتمل .. غير ما أشاعوه من الرذيلة بأنواعها، تفتك بهم الأمراض المتوطنة .. كما يفتك بالأهل أمراضهم المستوردة، عدا سوء الإدارة — الناتج



عن عدم تطويع النظم .. بما يناسب الجزر وسكانها، ووصلت الشكاوى إلى البلاط .. بواسطة السفن التي انتظم نسيباً مسارها، فبعث برسول يدعى فرانسيسكو دي بوباديللا Francesc de Bobadilla لاستقصاء الأوضاع في المستعمرة — وكان كولومبوس موجوداً بها، وقد ارتايخهما أن يشتبك .. في قصة مزمنة ..

فلم يكن اختيار بوباديللا موفقاً .. أقام شهرته على غروره .. صلفاً أجوفاً .. تلك كانت صفات المعروفة قبل قدومه، ولم يجد ما يعان به سلطته فبر وصوله .. سوى أن يأمر بالقبض على كولومبوس في بيته .. وإحضاره إليه مفيداً .. ومعه بارثولوميو مثله، بدون أية مناقشة .. قلم بإذلالهما معاً، منهيًا المقاتلة .. بنقلهما بحالتهم .. إلى أول سفينة عائدة .. بتشديد صارم بأن يبقيا في قاعها مقيدين .. حتى يتم تسليمهما للملك، هكذا ارتأى بوباديللا حل مشاكل الجزر للمتزعة، وبهذا الحق العار ينقسه للأبد ..

ولم يعرف الملك والملك بما فعله بوباديللا بحماسته .. إلا بعد وصول كولومبوس وأخيه .. كما أمر، وقد أسفاً لذلك غاية الأسف، فقد منحهما كولومبوس علماً بأكمله .. وأضاف إلى ممتلكتهما .. كما لم يفعل أحد، فأصدر قراراً بتحريره من سجنه وقيوده، ومثوله أمامهما بكل التكريم اللائق بمكانته .. وغير ذلك مما قدراه مناسباً، ولكن ما أصاب كولومبوس في عودته المهينة .. لم يكن هيناً، وبقى إلى نهاية حياته يذكره، محتفظاً بيمينه في غرفته .. أمام عينيه معلقة .. لتذكركه بالوجود الأسباني .. كما وصفه، موصياً بأن تدفن معه .. بعد وفاته،

اما بوياديللا فقد عزل ، وإن كان البلاط قد أدرك بأن كفاءة كولومبوس كحاكم للجزر .. تقل كثيرا عن مهاراته التي لا تبارى .. في الكثف وقيادة السفن ، كما توصل كولومبوس إلى أن ما عثر عليه من جزر .. ليست اليابان أو مقدمات الهند — وإنما هي أراضى جديدة — دون أن يعرف ما وراءها ، وبقي يقوم في كيفية اختراق مئذنتها .. ومواصلة طريقه البحرى إلى هدفه .

الرحلة الرابعة .

(١٥٠٢ / ٢ / ١٣)

(١٥٠٤ / ١٠ / ١٣)

وبعد أقل من أربعة عشر شهرا .. عاودته عزيمته .. وألحت عليه فكرته .. في كشف الطريق البحرى للشرق .. عن طريق الإبحار نحو الغرب ، لا يريد أن يذكره التاريخ .. باعتباره قد قطع مرحلة .. بل أنه ، فقد بلغ السادسة والستين .. ولم يبق من العمر إلا ثلثته ، واستجاب البلاط لطلبه .. القيام برحلته الرابعة (١٥٠٢) .. أى بعد عقد من أولى رحلاته ، مدفوعا بتأكد الخبر .. بأن الملاح البرتغالى كابرال Pedro Al varoes Capral .. قد وصل إلى قارة غربية واسعة صدفة (١٥٠١) ، فقد دفعته الرياح بعيدا عن الهند مقصده وأوصلته إلى ساحل البرازيل سالما ، وأبحر كولومبوس بعده بسنة .. وأضعا في خطه الايطا هيسبا نيولا ثانية ، لكن حالة سفينته السيئة .. أرغضت على الرسو بها .. أملا تغييرها ، لكن حاكمها الذى خلف بوياديللا .. رفض بخشونة طلبه ، بل ومنعه من الاحتماء في مينائها .. حتى ينقضى الإعصار

الدمر (هاريكين Hurricane) الذى صادف وصوله ، واضطر للبحث عن غيره بين الجزر ، وقيل أن يقادها .. نصح حاكمها بأن يؤجل إقلاع أى سفينة نحو أسبانيا .. قيل أن يتحرك الإعصار بعيدا عن هيسبانيولا .. لكنه لم يصغ له ، بل وسخر من نصيحته بعض الريابنة .. ممن تعوزهم حنكة الملاحة .. والخبرة بالمنطقة .. فلا يفامر بمواجهة الهاريكين سوى مبتدئ ، وقد ابتلع اليم خلال ساعات .. كل سفينة أقلت ، وعرف فيما بعد أن بوياديللا نفسه كان فوق واحدة .. وأنه كان وراء تعنت الحاكم الجديد وصلفه .

وقد أفلت كولومبوس من الإعصار .. رغم سرعته التي تجاوزت المئة ميل في الساعة الواحدة .. والتي أثلقت الأشجار الضخمة من جذوعها .. وربما بعضها فيما مضى .. هي ما لاحظته البحارة طافيا قرب جزر الكاناريا ... قد سحبتها الأمواج والتيارات إليها .. دون أن يعرفوا من أين أتت ، لقد احتمى كولومبوس أسفل حاجز يقع في ظل الإعصار .. في جزيرة هيسبانيولا ذاتها ، ويعدده أبحر قاصدا جامايكا .. درة كشوفه ، مثلما سيبليه بموازة سواحلها .. دون أن يرسو بها ، متوجها نحو الغرب .. ليجد نفسه في خليج المكسيك المتسع ، بعد أن عطله تتابع الأعاصير المدارية في موسمها بضعه أسابيع .. وهو يتقادها بين تعرجات سواحل جزيرة كوبا .. محتفيا في ثنيتها ، مما أدى إلى تناقص مؤنثه .. وتضاعف سوء حالة سفينته .. وبقي أسطول ، متقافمة بأنواع معينة من ديدان البحر .. نخرت قيعانها .. مسببة لها ضررا بالغا ، ومرة أخرى واجه كولومبوس

مئاته وبحارته ، فما سلك لا يؤدى به إلى الساحل الآسيوى .. وبحارته في غاية السخط بعدما فقدوا الهدف والذهب ، وبأسوات عالية .. طالبوا بالعودة إلى بلادهم ولم يكن كولومبوس بأقل تصميمًا من رحلته الأولى .. في رحلته هذه ، وتابع بسفنه الرثة مسيرته .. متوجها نحو جنوب الخليج المتسع .. حيث وجد جزيرة صغيرة .. قبالة ساحل هندوراس مباشرة ، وبذا يكون قد أطل على العنق البرى ..

الواصل بين القارتين الشمالية والجنوبية .. دون أن يرسوبه ، مكرا إطلالته على مصب الأورنيكو في رحلته الثالثة .. دون أن يؤكد في أيهما إطلالته ، بل ووصلته دعوة مباشرة لاستكمالها وتأكيدا .. فقد فوجيء أثناء تواجده في هذه الجزيرة .. بقارب ضخم يصلها .. يحمل شيئا هديا وعائلته وحراسه .. بادوات وأسلحة تلقى بمراحل جميع ما خبره منها من قبل في كافة الجزر ، ومنهم عرف بأنهم قد قدموا من منطقة تقع إلى الشمال الغربى من موقعه ودعوه لأن يشق إليها طريقه ، وتؤكد البحارة منهم من وجوه الذهب ، فخر أنه لم يستجب .. معافا بفكرته المتسلطة .. بكشف الطريق البحرى للساحل الآسيوى .

ولو فعل لكان أول من وصل إلى شبة جزيرة يوكاتان .. التي هي من العنق البرى بين القارتين .. بمقابة مركزه ، ولاكتشف بها حضارة المايا Maya وعملكتها الراقية ، ويعددها شمالا إمبراطورية الأزتك Aztecs التي شملت المكسيك كلها ، ويدلا من توجهه شمالا .. حيث أشار الشيخ الهندى بأصبعه ، تباعد عن هندوراس .. متخذًا نحو الشرق سمتة ..

وطوال أربعين يوما .. صارت سفنه تيارات البحر يدواماتها ، وعواصف التورنادو Tornadoes العاتية .. صورة محلية مصفرة .. من الهاريكين المدمرة . لم يواجه كولومبوس من قبل مثله .. على حد قوله فيما سجله ، وأخيرا .. وبعدما قطعوا الكاريبي بأكمله .. داروا حول رأس من الساحل بارزة .. أطلق عليها Gracies à Dieu .. أى شكرا للرب .. فقد كانت النجاة بأى مقياس معجزة ، وواصلت الأدميرالية طريقها بموازاة الرأس .. نحو الجنوب مع رياح شمالية شرقية طيبة ، مسجلة اكتشافها لشاطئ الناسوس Mosquito coast والنقطة القصوى من الساحل الشمال لما عرف بخليج دارين Darien ، ومنها أطل مرة ثالثة على بناما .. Panama عند نهاية المنق ، أبقي بعدها بأنه لا سبيل إلى البحار الشرقية .. ولته قد ضل طريقه إليها للمرة الرابعة . ولكن المنحلة اجتذبت به بمواردها وخاصة الذهب ، فقرر أن يؤسس بها مستعمرة ، مدلولها أيضا بيدها الثاني عن مستعمرة في هيسبانيولا .. هذه التي طرد منها في الحديد مقيدا ، وبالفعل شيد قلعة .. عين لها شقيقه بارثو لوميو قائدًا ، ولكنه عدل عن الإقامة بها .. فقد أبدى سكانها عدوانية متحدية .. ذكرته بمصير لانفاديد التي أحرقت ؛ فوضع رجاله جميعا فوق السفن .. وأبحر نحو هيسبانيولا .. رغم قراره ، ولم يستمر طويلا مارمه وامومه .. وتعثرت السفن .. وتناقص زادها ، وبلت الثياب .. وتدهورت المنويات إلى حد المرض وظهر واضحا والسفن من جاميكا تقترب .. استحالة الوصول إلى هيسبانيولا .. والأمر هكذا ،

فالمضخات لا تتوقف عن نزح المياه المتسربة من قيعانها .. والرجال مثل أشباح متحركة ، فاصدر الأدميرال أوامره .. بالتوجه إلى جامايكا .. قبل أن تغرق بهم السفن وبها أقاموا .. دون أمل .. إلا في معونة هيسبانيولا .. التي لا ته ف أين هم .. وقد تبعث إذا عرفت .. أولا تبعث بها .

وبالنسبة لأعداء كولومبوس ومنافسيه .. فلم يكن من وضع أسوأ مما أمسى عليه ل جامايكا ، سفنه وقد تعطلت .. ورجال على وشك التمرد ، وتمويناته وقد نضبت .. يده الأهل باحتياجاته الدنيا .. وقد يتوقفوا في أى لحظة ، وهو يريد .. مطعونًا بالفضل والشيخوخة والنفرس في مفاصله ، يفصله من هيسبانيولا .. مئات الأميال .. وليس من وسيلة لها .. سوى قوارب الهنود وحدها ، وتطوع منديز Mendez بالقيام بها ، وقد فعل .. ولّى هيسبانيولا وصل .. ولكن المعونة لم تصل إلا بعد ستة .

ومر الوقت بطيئا في جامايكا . ورجال كولومبوس يتظلمون للقلق .. نحو الشمال بصفة دائمة ، ولم يكن ترتيب الأمداد بالغذاء مع الأهالي هينا ، خاصة مع تكرد المشاجرات مع ملاحي السفن ، فتمنع الأدميرال تجول



رجاله قرب الشاطئ مطلقا ، ومن ثم فقد حوصروا في مربع مختق ، بما ضاعف الاحساس بالحرارة .. غير المحتملة دائما ، وسرعان ما تصاعد النسخ ليصبح تمردا .. بقيادة شاب يدعى بروس Potras .. توجه ومعهم ثمانية وأربعين رجلاً .. واستولوا على عشر قوارب هندية ، في محاولة للوصول إلى هيسبانيولا بها ، وأرغموا عددا من الهنود على ركوبها .. حيث لا يتقن التجديف بها .. سوى أصحابها ، وبموازاة ساحلها الشمالي أبحروا .. وعند نهايته الشرقية اتجهوا شمالا بعدها ، وقبل أن يتغزلوا .. هبت عاصفة .. أوشك معها القارب الرئيسى على الفرق ، وألقى الأسبان بامتعتهم .. وبعدها بمن معهم من الهنود .. فسبحوا قليلا بجوار قواربهم .. وتلقوا من الأعياء بها .. فاضل توازن بعضها .. فعدد المتطردون إلى بشر كفوفهم .. ودفهم لهم بأقدامهم ، وتحول بروس ومن معه بعد نجاحهم .. إلى عصابة متقلبة ، تصب الويل على سكان الجزر ، وتكثت قسوتها المرعبة .. في الكاريبي كله ، ولم يكن أهالي جامايكا في حاجة لتأكيدا .. فقد عانوا منها أولا ، فتمنعوا الغذاء عن كولومبوس ومن تبقى معه ، وحوثوا المجاعة فوق رؤوسهم .. لولا معلومة استثمرها الأدميرال بلفظته .. عن خسوف متوقع للقمر .. دلت عليه جدوله .. في يوم حل موعده ، وأندز الأهالي بشر مستطير يحق بهم .. إذا وصلوا منع الغذاء عن رجاله .. وأنه قد اتصل بالشيخطان . ليصحب عنهم القمر .. في ليلة حددها لهم ، وبمجرد زحف ظل الأرض فوق القمر .. ركموا من الفزع .. وطلبوا منه المغفرة ، ودخلوا

في طاعته المطلقة ، وإقويته بالساحر
الاعظم .. وما أشبه من الانقلاب
الخارقة .

وبعد ثمانية أشهر من مفارقة
منديز .. لاحت في الأفق سفينة تقترب ،
ومن سطحها أنزل قارب يحمل ضابطه
من حاكم هيسبانيولا رسالة .. ومعها
حمولة من الفطائر وغيرها ، يعتذر فيها
للأميرال عن المعاناة .. لهدم توافر
السفن الكافية .. وبعد ذلك في وقت
لاحق .. يدبر لحينه أمره ، وأبدى
الضابط استعداده لنقل أي رسالة منه
للحاكم .. شفاهية أو مكتوبة ، ويعدان
أخذها .. انصرف وجدف إلى سفينته ،
مخلفا كولومبوس ورجاله في غاية من
الأسى والأسف .. وسط السفن
الكسبية المعطلة .

وبذل كولومبوس جهده في الاتصال
ببوراس ومن تمرد معه ، مارضا عفوا
مفتوحا .. ونظلم أينما وجدوا .. إلى
هيسبانيولا .. فور وصول السفن ، إذا
ما عادوا لطاعته ، ولكن بوراس الفزع
من الادانة والمحاکمة .. اتفق من معه
برفض عرشه ، بل ودبر هجوما ضده ،
وصلت إلى كولومبوس أخباره ، واستعد
له بما أفسده ، ووقع للتمردون في
المصيدة ، وأسر بوراس وسجن ،
وطلبوا من الأميرال صفحه ..
واستجاب لهم .. يعفو عام لهم
جميعا .. إلا قائدهم يبقى حيث هو ..
خشية أن يكرر تمرده .

والحقيقة أن منديز .. رسوله إلى
هيسبانيولا .. لم يقصر في مهمته ، فقد
وقع ورفاقه في أسر الهنود .. قبل أن
يصل ، بل وقبل أن تختفى جامايكا عن
النظر ، ورغم أنه قد تقرّر قتلهم فور
أسرهم .. إلا أنه اكتفى باحتجازهم
فترة ، أفلح منديز أثناءها في الهرب ..

ومن معه ، وتمكنوا من الوصول إلى
جزيرة نافازا Navasa .. حيث باتوا
ليلة ، ومنها بقاربهم الصغير .. وصلوا
هيسبانيولا بصعوبة بالغة ، وطلع
منديز الجزيرة من فوره .. مسرعا
للحاكم راجيا معونته .. بإرسال بضعة
سفن لنقل الأميرال ومن معه ، وبقي
يسفع دموعه وتوسلاته شهورا
متواصلة ، والحاكم يماطله ويأوغه ..
متعللا بانتظار الأذن من الملك .. وأن
التأخير من البلاط .. وليس بسببه ،
رغم المرسوم الصريح بتعاون الأسبان
خارج الوطن .. دون قيد أو شرط
مطلقا ، وما كانت سفينته ورسالته ..
إلى جامايكا بعد ثمانية أشهر .. سوى
ذر للرماد في العيين .. ساعة المساطة ،
وانصرفت سنة .. قبل أن تصل
سفته .. لإنقاذ كولومبوس ورجاله ، وفي
الثالث عشر من أغسطس ١٥٠٤ ..
وصلت الأميرالية إلى هيسبانيولا ، ولم
يقو الأميرال على مغادرتها قبل سنة
أخرى .. بسبب اعتلال صحته ،
قضاها في كوخ صغير .. بعيدا عن
الحاكم .. يعلى ملاحظاته .. وقد يأس
من تحقيق مشروعه .. يسجل متاعته
بين الجزر .. دون أن يدرك قيمة
كتشوفاته ، غامر بعدها بالعودة إلى
أسبانيا .. بسفينتين صغيرتين ..
حملته ورجاله ، ووصلها في ١٣
أغسطس ١٥٠٤ .. بعد أن قضى قرابة
عامين ونصف في رحلته الراحية .

حاشية ختامية :

توفى كولومبوس في ٢٠ مايو
١٥٠٦ ، معانينا من الفقر والمرض ، قد
علق قيود سجنه في غرفته .. تذكره بما
أصابه يوما من جوده .. تأكد ثانية ،
خاصة بعد وفاة الملكة إيزابيلا

(١٥٠٥) .. راعيته ، ولم يعد الملك
فرديناند يسمح له .. أو يستجيب
لرسائله يطلب المساعدة ، ومات حسيرا
محبطا . ودفن في بلد الوليد Valladolid
، وقد نقلت رفاته إلى سيفيل seville ، ثم
إلى هيسبانيولا .. واستقرت في
هافانا .. عاصمة كوبا .. وقلب
متاعته .

[مترجمة من مصادر أجنبية متعددة ،
بصيغة خاصة] ■

المراجع

- C. Fernandez Duro, «Colon y pinzon» (1882)
Encyclopedia Britannica, Macropedia Knowledge In Depth, 4,
Helen, H. B, 1973 – 73, London
H. B. Wetherill, «The world and its discovery», oxforduniv,
Oxford, 1914.
M.Fernandez De Navarrete
(ed). «Colëcciom de los viajes y des cubrimientos qye hicieron por mar, Los españoles, 5 vol
1925 – 37.
Miltom. A. Rugoff (ed) «The Great Travellers» 2 Vol. 1960
R. H. Major (ed) «Selected letters of christopher columbus»
HaKluyt society, 2, nd. 1870
Samuel Eliot Marison a Admir the ocean. Sea Alife christoper columbus , 2 Not 1942

قالبحث عن نظرية شمولية أو كونية تعدد رؤية المجتمع ، وتعبر عن خصوصيته ، خطوة لا تأتى إلا بعد نضج المجتمع وشعوره باستقلاليته الذاتية ، وعصره المميز ، وتكامل عناصر بنيته ، واستقطاب هذه العناصر ، وتحديد معالم العلاقات بينها ، ثم نشوء المشكلات التى تعبر عن ، أو تحدد حركة هذه العناصر أو الاقطاب الاجتماعية فى علاقاتها ببعضها البعض انعكاسا لمصالح فئات كل قطب ، أى دخول هذه العناصر بعلاقاتها واستقطاباتها فى نطاق الوعى الفردى والاجتماعى ، والتعبير عن ذلك بنسق من القيم والأفكار والرموز ، بل والأساطير ، كما كان ، وربما لا يزال ، فى المجتمعات القديمة .

وقد من المجتمع الأمريكى منذ أن كان مجتمع مهاجرين ، وهو مجتمع

حديث النشأة ، بمرحلتين .

المرحلة الأولى : التى كان المجتمع فيها لا يزال فى طور التكوين ولا يتجاوز حدود تجمع لأشتات من البشر المهاجرين . وساد آنذاك الاهتمام بالأخلاق وقواعد السلوك من خلال الدين ، أو باسمه ، لتحديد قواعد توجه السلوك الاجتماعى داخل هذا المجتمع البشرى الطارئ . وجرى فيه محاولات متتابعة ومتناثرة ومتباينة لتطويع الدين للمزاج النفسى والحاجات « المجتمعية » ، وتشبع النزوع الفردى فى آن . وكان الفرد هو الوحدة الأساسية ومحرر القيم الأخلاقية . وكانت الحرية الفردية لها معنى خاص يتسق مع هذا المزاج وطبيعة التجمع ، عبادة على الموروث ، أو قل المنقول من أوروبا عصر التنوير وما أسبغته فلسفتها ومشكلاتها على مضمون مفهوم الحرية الفردية .

الخلفية السياسية الفلسفية
الموجهة للفكر الأمريكى ، بعد أن
تحول مجتمع الشتات فى العالم
الجديد إلى أمة نضجت ، واكتمل
استقطابها ، واستطاعت أن تهيم
على العالم الحديث .

العقل الأمريكى يفكر



الوعى بالذات

وسنوات الرشيد والقلق

شوقي جلال

كاتب ومترجم مصرى ، له العديد من
للترجمات العلمية ، أهمها : « تشكيل العقل
الحديث » « بنى الثورات العلمية »

المرحلة الثانية : وقد نضج المجتمع ، وتكونت أمة ، وأصبحت لها مقوماتها وتكوينها وسيكولوجيتها القومية ، ووعت طبقات هذا التجمع أو فئاته التي جمعتها مصالح مشتركة ، وعت ذاتها ، وعرفت مكانها في التجمع ، ومكانتها في العالم ، وتمددت مصالحها ، وقراءى لها مصيرها ، وتكشفت تحدياتها ومشروعها المستقبلي المشترك ، وأسقطت ، أو أسبغت ، رؤيتها لمصيرها على الأمة ، أي اعتبرته مصر الأمة ، وأنها الممثلة له ولها معا . ومن ثم تكون قد وضحت مظهر الصراع والاتساق ، التناقض والاتفاق ، وبالتالي وضحت احتمالات وجهة المسيرة لكل فريق . والتبس كل فريق فيما يحيط به عوامل التأييد والمساندة ، واستكشف عوامل التمويق . وعُبر عن حاجاته وعلاقاته بما يتجاوز حدود العبارات

الأخلاقية العامة ، وتحددت المشكلات الاجتماعية ، وبدأ التطلع إلى النظرة الشمولية أو الأيديولوجيا ، وهي عملية اجتماعية واعية ولا شعورية معا . ووظيفة الأيديولوجيا هنا أن تبرز الوضع المنشود لمن شاء التغيير أو المحافظة لمن شاء الإبقاء على الوضع القائم ، وإن اتسمت في الحالة الثانية بالجمود ، ومن ثم فإنها تعكس مظاهر الاختلاف بين رؤية كل فريق ، ولكن السيادة الأيديولوجية على المجتمع تكون دائما لمن غلب .

وفي إطار التحول الصامت ، ثم الصارخ ، ظهرت حلقات متشائمة وقاصرة أول الأمر لفلسفات جديدة تعيد صوغ المثل الأمريكية المألوفة ، وتتسم بميسم المزاج الأمريكي ، وتنفى بالفرض أيضا في وقتها . استوعبت خبرة قرون

النشأة والتكوين ، على قصرها الشديد وما احتوته من صراعات ، وما حققته من انتصارات ، واستوعبت أيضا المناخ الفكري والعلمي . وذلك لأن الإنسان لا يعيش فرداً فقط ، كما تراءى للبعض أو حاول ، ولا يعيش مجتمعا معزولا مغلقا ، أو حتى متجانسا ، كما يتوهم آخرون ، بل إنه هذا وذاك ثم عالم وكون في مكان وزمان وعلاقات تفرز جميعها رؤية يصنعها الإنسان ، ويتخذها سنداً له في حياته مع نفسه والمجتمع والكون . ومثل هذه الرؤية تتجاوز حدود السياسة وإن استوعبتها ، أو بمعنى آخر تستوعبها ثم تكون السياسة تعبيراً عنها بحكم التفاعل فيما بين الظواهر الاجتماعية والفكرية في بوتقة النشاط الاجتماعي .

ولقد تبنى الأمريكيون نهجا يرجعها إلى السياسة والحياة حيث النفاية



اكتشاف أمريكا

وانعكس أيضا مناخ الشك والسلاطين ، ومزاج اللاعقلانية والتناقض والمفارقة على فكر المثقفين الذين أسهموا ، كل بنصيب مختلف ، في سبيل صياغة الأيديولوجية الجديدة على أساس نظرية متسقة ، وهانحن نجد جون فاييسك ، أحد الرواد الذين أسهموا بدور في صياغة الجانب الخاص بالتاريخ من أيديولوجيا المجتمع الأمريكي المتطلع إلى الهيمنة على العالم يقول : « الإنسان والطبيعة يجتازان معا الزمان الذي تغوص بدايته ونهايته في ظلمات الأبدية الحالكة » .

وهكذا ، كشف الفكر الأمريكي بعامة ، والفلسفي بخاصة في عصره الذهبي الذي تمثله البرجماتية عن نزوع قوى واضح للشك فيما هو عقل ، وتفسير كل من العقل والمعنى في ضوء فهم سلوكي أو إجرائي . والزاما بهذا النهج ، والذي يمثل قسمة مميزة لهذا الفكر « ساد فهم الحرية الفردية بالمعنى البرجماتي السلوكي . معنى هذا إنكار أو إسقاط تجارب التاريخ ، وإغفال الدروس المستفادة كجزء من رصيد عرفاني لدى المرء يفيد ضمن نسق اجتماعي ، فضلا عن استيعاب الواقع علميا أي استرشادا بمنهج له قواعد وخواتم .

وتنكر البرجماتية ، وهي الخلفية الفلسفية للفكر الأمريكي ، كما تنكر السلوكية ، وهي الأساس النفسي في تفسير السلوك من وجهة النظر الأمريكية ، يكران الممارسة الاجتماعية التاريخية ، ويلغيان دور الاستنباط العقلي ، ويقفان عند مستوى المعرفة الحسية المباشرة ، ويقفلان أعمال العقل وصولا إلى معرفة عقلانية باعتبارها ضرورة لحياة المجتمع الإنساني . ويكران كذلك نمو هذه

والأفكار التي صاغت العقل الأمريكي وتحكم السلوك والمزاج الأمريكيين ، وترتبط ارتباطا وثيقا بالعالم ، وقادرة على تبرير الوجود الاجتماعي بمكوناته المختلفة ، ومن ثم قدرة على توجيه النشاط الاجتماعي أو السلوك الإنساني ، وأن يكون هذا النسق الفلسفي ملتزما بقواعد المزاج الأمريكي ، أي نسقا علميا يحقق الغرض والمصلحة كما قلنا .

كذلك فإن الحاجة إلى فلسفة كونية تولدت في إطار يشهد بالتعارض بين نتائج العلم والدين ؛ وبالمفارقة ، بل والتمرقق الوجداني ، بين قيم صيغت في قوالب براقة وبين واقع مرير يندر بأخطار تحولات اجتماعية « هدامة » وصراع يعتمد على الفكر . ذلك لأن صراع العصر هو صراع كتل بشرية أو تجمعات وروابط لها فكرها وأيديولوجيتها ؛ لكل فريق تنظيمه وأيديولوجيته . والاعتقاد هو حلبة الصراع والهزيمة والانتصار . وحيث أن هذا هو مضمون الصراع فلا بأس من أن يكون الهدف ، أعنى هدف القوى المهيمنة ، خلفة ، أو تشويش دعاتم الاعتقاد عند الخصوم وغرس اعتقاد مغاير . وهو ما يذكرنا بأصالة النهج الأمريكي الآن المتمثل في الدعوة إلى نهاية الأيديولوجيات .



والنجاح فيها هما الحكم والفيصل . ولم تكن السياسة أبدا معركة بين الخير والشر بمعنى مجرد ، بل هي صراع مصالح ، والوجود الاجتماعي ساحة عراك ونزال بين هذه المصالح والمصالح متغيرة ، وإذا فإن السياسة شأن التجارة والأعمال لا تلتزم بمبادئ ثابتة وكأنها نجوم هادية ، بل تلتزم بالمصلحة ، ويكون نهجها علميا أي النهج المثمر المحقق للمصلحة . والحقيقة الثابتة دائما في التاريخ الأمريكي أنه إذا ما اقتضت متطلبات السياسة الخارجية تصديلا في المبدأ السياسي الداخلى فإن هذا التعديل سرعان ما يتحقق في دينامية مشهود بها . فالسياسة هنا شأنها شأن التجارة سواء بسواء . وهذه حقيقة عبر عنها جيفرسون حين قال « إن ما هو عمل يجب أن تكون له الغلبة والسيطرة على النظرية الخالصة » . وهكذا يسقط الالتزام المبدئي ، ويقود المرء حرا ، ديناميكيا في حياته وعلاقاته وليس « جامدا » ولهذا ، وحسب هذه النظرة ، فإن الإنسان دائما ، ومع حركة المجتمع وبسببها بحاجة إلى إعادة تفسير وتأييل وصياغة التقليد أو ماورئه من مثل عليا وأخلاقيات أو أيديولوجيا ، ولكنه لا يقوم بذلك مهتديا بمعايير علمية موضوعية تعبر عن حاجات المجتمع بل مهتديا وملتزما بمعايير المصلحة الذاتية .

المثقفون والبحث عن فلسفة

وحاول المثقفون خلال هذه الفترة تقديم فلسفة متسقة . وتضافرت جهودهم في ذلك . وتعددت نوادي الفكر في مختلف المجالات وصولا إلى هذا الغرض في محاولة لتجميع وإثبات القيم

النادى الميتافيزيقى

ولم يأت جهد صانعى الفكر الأمريكى الرسمى مضادة ، أو من قراع ، بل كان جهداً واعياً بالدور والهدف ، وتعبيراً عن تحولات اجتماعية وعن رؤية عالمية مواكبة ترى في هذا الفكر أداة تكفل لها البقاء .

وكانت البداية داخل النادى الميتافيزيقى من ١٨٧١ إلى ١٨٧٤ الذى ضم أهم أعلام الفكر الفلسفى الأمريكى في مجالات فكرية متباينة : شارلس بيرس ، وأوليفر ندى هولمز ، وشونسى رايت ، وجون فايسك ، ووليم جيمس . وإذا كان أخطر حصاد عصر التنوير والنهضة هو حرية الفرد في المعرفة ، وأنه قدم للبشرية المنهج العلمى أداة مأمونة ومعتمدة لتحقيق المعرفة الصحيحة الصادقة — حسب مقياس العصر — عن العالم الموضوعى ، ومن ثم اكتشاف العالم وتخطيط المستقبل ، إذن فليكن الهدف الآن سلب الفرد هذا السلاح والاكتفاء بالشكل دون المضمون .

كان من بين أهداف النادى الميتافيزيقى ، أو من بين القضايا الفكرية التى شغلت اهتمام أعضاء هذا النادى مهاجمة الميتافيزيقيا . والميتافيزيقيا عندهم تعنى كل ما هو مستقل عن خبرة الإنسان . وهنا يجمعون في سلة واحدة بين عالم الغيب وبين العالم الموضوعى المادى لأنه أيضاً مستقل عن خبرة الإنسان أو له وجود مستقل . ومن ثم ييقن فقط على عالم الشهادة ، بمعنى العالم المحصور داخل نطاق الخبرة الذاتية . وهكذا أصبحت الميتافيزيقا تعنى الاعتقاد في عالم مادى أو عالم روحى فكلاماً سواء . وانتهى ذلك المنهج بأصحابه إلى هدفهم المرسوم وهو إنكار أى ضرورة موضوعية لها



شارلس بيرس

ودعا صانعو الفكر الأمريكى إلى أن نفرس في أذهان الناس اعتقاداً بأن فكرة الحرية هي قيمة استعمالية ، وأن الحياة إرادة ، نعتقد في مضمونها الذى اصطنعناه لأنفسنا وانتقيناها من بين سديم أوثار المدركات الحسية ، ولم نهتد إليه بعد بحث ودراسة للواقع الموضوعى . فليس ثمة شيء اسمه واقع موضوعى مستقل عن الذات ، بل الواقع هو ما نؤمن به ونعتقد فيه ثم أخيراً الاعتقاد شيء تصنعه السلطة . والحرية هي حرية فرد لا حرية مجتمع ، أو إن شئت فقل إن حرية المجتمع هي حريات أفراد متجاورين غير متفاعلين ، وهي حرية قطيع ، وليست حرية واعية فاعلة ، ثم هي حرية إنانية لأنها تنشأ المصلحة الفردية ، أو هذا هو معيار الحكم على صواب وظلغة الحرية أو خطئها الحرية هي حرية الفرد في أن يحقق مصلحته أو ما يعتقد أنه مصلحته ويرى فيه نفعه . فالحرية قيمة سلوكية تتحدد وفق مبدأ الثواب والعقاب ، اللذة والألم ، والتقييم مبنى هنا على أساس مبدأ المنفعة .

المعرفة المشروطة بالتفاعل بين البشر أو المشاركة الإنسانية المجتمعية كخطوة تنتقل بالإنسان إلى مراحل معرفية أخرى نسبياً . وهكذا تجرد الإنسان من الفكر النسقى ليبقى أسير العمل ، القائم على المحاولة والخطأ ، والذي هو مجرد ردود أفعال مخترنة أو خبرة حسية مباشرة . وحين تجرده من الفكر بهذا المعنى فإنها تنكر أن يكون الفكر وسيلة للصراع من أجل الوجود .

صورة الإنسان ... حزمة من السلوك !

واصطلحت جهود عدد من الفلاسفة والعلماء الأمريكين على صوغ صورة الإنسان . وترتكز هذه الصياغة على نظرة تبريرية هي المبدأ والأساس لرؤية اجتماعية سائدة وصاحبة مصلحة في الإبقاء على الوضع القائم ، وتتركز هذه النظرة لثرات أمريكى ثورى سابق عن معنى الحرية الفردية ومقتما كان التغيير هو المطلب الملح ، وحرية الفرد أداة لتأكيد الاستقلال . ولم يشأ صانعو الفكر الأمريكى الرسمى الجديد التفكير صراحة وعلانية لهذا التراث ، بل عدوا إلى حيلة جديدة تقضى إلى الحفاظ على الشكل بعد إفراغه من المضمون والنظرة الجديدة هي أن الإنسان سلوك شأنه شأن الحيوان . ومثلما لروى الكلب وأوعده على أن يلتزم سلوكاً معيناً ليصبح عادة عنده فيرى أن [س] صاحب ومصدر لذته وإشباعه ، كذلك يمكن أن نخلق عادات سلوكية متباينة عند الإنسان لتصبح هي أخلاقه وعقائده وفكره . ويبرر هذا لصاحب السلطة أن يتحكم في سلوك القطيع ليعمل دون أن يفكر بل يتسامل في سخرية ! ما معنى فكر ؟ ... إنه عادة سلوكية !!

قوانينها التي يكتشفها الناس وتكون أساسا لحركتهم ، وهاديا لهم في تغيير واقعهم وشحن إرادة المجتمع .

وبات لزاما تبرير هذا الرأي فلسفيا ، وبتمخبر « العلم » لإثبات ذلك والدفاع عنه . ولنتأمل معا قول شونس رايت نبي النادي الميتافيزيقي : « إن ما نسميه قوانين للحركة والنمو والتطور هي عادات سلوكية للإنسان وليس في الكون شيء اسمه مصير حقيقي أو ضرورة ، بل يوجد فقط انتظام ظاهري والعلم هو علم بموضوعات المعرفة أى وجودها كمذكرات . ومن ثم فإن موضوعات المعرفة هي حالات ذهنية فالإنسان أسير الصور الذهنية التي تطفر في خاطره وينتقى من بينها ما يروقه . ويقول رايت أيضا في رسالة إلى أوبرت : « إن كل ما يمكن أن يعرفه البشر هو فقط أفكارهم هم أو الموضوعات الذهنية أو الحالات الذهنية القائمة فحسب داخل أذهانهم ولا شيء آخر إن الحالات الذهنية تؤثر فينا وحسب علاقاتها ننسبها إلى النفس أو إلى العالم الخارجي ... »

وهنا نسأل ماذا يتبقى للإنسان بعد أن ننكر العالم الخارجى وتنفى موضوعيته ، ومن ثم تنفى حصاد الجهد العلمى من بحث ودراسة واكتشاف لقوانين حركة المجتمع ورسم صورة مستقبلية عن تطوير المجتمع تطويرا واعيا وجمعا وإراديا ؟ لن يبقى للإنسان سوى شيء واحد ... أطراف أفكار ينتقيا ككرد من بين سديم أو عمام تيار الشصور ، وإن يقول إننى أختار بناء على ما أراه واقعا مستقلا عن إرادتى وتقرضه القوانين ، بل أختار ما هو لا ونافع لي فحسب . وبالفعل لخص شونس رايت هذا النهج في عبارته التي يقرر فيها أن الغرض

النافع ، أو ما أراه قبليا قرضا يفيدنى ويحقق أهداى ، إنما هو المقدمة الأولى والأساسية للفكر .

وهكذا يقال بحق إن شونس رايت هو نبي الفكر الأمريكى الرسمى الحديث الذى أرسى لبنته الأولى ، ثم قام بقية أعضاء النادي الميتافيزيقي بتطويره وتأسيسه ، كل في مجاله الفنى . وجعل ذات الفكر أسماء متعددة عند الكثيرين منهم فقد أقاد بيرس بهذا الفهم إذ نراه ركيزة دراساته المنطقية وأرائه في المعرفة وتمثل رؤيته عن الميتافيزيقا الوعى الذاتى الأساس الذى بنى عليه ولهم جيمس كتابه « مبادئ علم النفس » ومقرره عن الخبرة الخالصة Pure experience على نحو ما أوضحها جيمس أيضا في كتابه « مقالات عن التحرييرية الراديكالية Essays in Radical Empiricism » ونجد هذا كله في صورة أكثر حداثة في فكر جون ديوى الذى تمتلئ فلسفته الأدواتية . كما نراه مطبقا عمليا في السلوكية عند بطسن ، وسافرا عند سكينر الذى ستعرض لرؤيته عن الحرية الفردية في ضوء مذهبه . وامتد ذات المنهج ليطبقه أعلام آخرون حتى يومنا هذا في مجالات الفكر والعلوم والسياسة . وأصبحت الفلسفة الأمريكية كما قال شونس رايت نفسه



هى تكثيف لنهج واحد هو الإفادة من المعالجة الفلسفية من أجل أغراض وأهداف محددة ومشوبة ومتميزة .

شارلس بيرس : لإادة السلطة وتثبيت الاعتقاد

وظهر شارلس بيرس [١٨٣٩ - ١٩١٤] راشد الفكر الفلسفى البرجمساتى ، وفارس تثبیت الاعتقاد عن الفارس الذى اغفله التاريخ حينا ، وشارلس ساندروز بيرس ابن لعالم الرياضيات الكبير بينامين بيرس . بجاء الابن عالما في الرياضيات وفيلسوفيا وعالم منطق . وقيل اشتغاله بالفلسفة ، اشتغل عشر سنوات داخل معمل الكيمياء . ونذر حياته خلال هذه الفترة لما عرف باسم العلوم المضبوطة . معنى هذا أنه عالم أرقته أزمة العلم والبحث العلمى . ويجمع المتخصصون على أن شارلس بيرس هو اعظم الفلاسفة الأمريكيين قاطبة . ويرى البعض أن دراسته تعد منجما غنيا لا ينفد من الأفكار الخاصة بالمنطق ونظرية المعرفة ومناهج البحث للعلوم وما يعرف باسم علم الإشارات أو السيميوطيقا . وأثرت أعماله تأثيرا واضحا في المنطق الرياضى . وله جهود بارزة في مجال نظرية الاحتمالات ومنطق العلاقات . ولذا يعده البعض مؤسس المنطق الحديث .

عنى بيرس بقضية تحديد أفكارنا وتوضيح المعانى ، وهى قضية العلم أو إشكالية الفكر بعامه في عصره . وحاول أن يقدم إجابة أو ما يراه حلا لهذه الإشكالية ويكتب مقالا اشتهر به وعنوانه : كيف نوضح أفكارنا ؛ ويقرر فيه أن المفهوم يكون ذا معنى إذا أنتج

موضوعه آثارا تدخل في إطار الخبرة تحت ظروف نتحكم فيها . وحدد معنى المفهوم على أساس فحص عادات السلوك التي يستلزمها الاعتقاد في الموضوع . ويكون المفهوم واضحاً إذا ما تيقنا وتحققنا من النتائج التي تلزم عنه عندما نحدد شروط بحث موضوع تصورنا . ويتساءل بيرس :

« ما هو معنى وأهمية أى فكرة ما ؟ » ويجيب « طريقة السلوك المتولدة عنها » وهو ما يعنى أن الموضوع هو محتوى الخبرة ومضمونها ، وأن قيمة الفكرة تكمن في نتائجها العملية والتي هي الإحساسات المباشرة فقط . ولذا يراه البعض معثلاً للفلسفة تدعو إلى مثالية موضوعية .

الفكر هو السلوك والمصلحة :

ويقول بيرس أيضاً : إذا استطاع المرء أن يحدد بدقة جميع الظواهر الخيرية التي يمكن أن يتصورها والتي قد ينطوي عليها إثبات أو نفي مفهوم ما فإنه بذلك يكون قد حصل على تحديد تام للمفهوم . وعرف بيرس الشيء بأنه مجموع آثاره ونتائجه . كما قال : إذا عرفنا النتائج أو الآثار التي يكون لها دلالة أو تأثيرات مباشرة عملية فإننا بذلك ندرك موضوع التصور الذهني . إذ أن تصورنا لهذه النتائج هو كل ما يتضمنه تصورنا عن الموضوع . ومن ثم يكون الموضوع عنده هو إجمالي التصورات الذهنية في ارتباطها بذاتي . ويفسر الموضوع هو الاعتقاد أو الفكرة التي نتجت عنه . وأوجز بيرس رأيه في العبارة التالية :

« فكرتي عن أى شيء هي فكرتي عن آثاره المحسوسة » .
وبرجمانية بيرس هي في الأساس

نظرية عن معنى المعتقدات العلمية . وعنى أساساً بموقف الباحث المنطقي الوصول إلى معنى المصطلحات العلمية خاصة المصطلحات التي يستعملها الباحث في معمله ، مثل مصطلحات : كثافة أو «نفاذية» أو «ثقل» [وهي مصطلحات أوردها بيرس نفسه وناقضها] وقال إنه لا سبيل أمام الباحث المنطقي لتفسير هذه المصطلحات إلا بعبارات تمثل للممارسة العملية . فالمصطلح هو معادلة من الممارسة التطبيقية وهذه المعادلة هي خبرات محددة يعرفها الباحث المجرى . والترادف يعنى تطابق الخبرات أو الممارسات .

ويقول بيرس إن « وظيفة الفكر هي فقط خطوة واحدة لتوليد عادات للسلوك » وهو ما يعنى وجود علاقة وثيقة أو علاقة تلازم بين الفكر وبين السلوك ، أو هي علاقة تبعية الأول ، وهو الفكر ، للثاني . ولذلك ذهب البعض في تفسير ذلك إلى أن العقل أو الفكر يقتدى ويهتدى بالبربح والفائدة والمصلحة الخاصة ؛ فهذه هي الظواهر السلوكية التي تعبر عن الفكر . والفكر هنا هو الغرض أو المصلحة التي يتوخاها السلوك . واستند هؤلاء أيضاً إلى قول بيرس في تفسير معنى التصور أو الفكرة العامة أو المفهوم Concept بأنه هو تلك الصورة القابلة للتطبيق والإفادة منها مباشرة للتحكم الذاتي في أى موقف ولأى غرض . ثم قرر أيضاً أن المعنى الفعلي لكل قضية يكمن في المستقبل المرتقب باعتباره المحك الأقصى لما يعنيه الحق . وهو ما يعنى أن تحقق الغرض هو الحكم والمعيار ، ومناط الأمر الفكرة أو الاعتقاد القائم في ذهن . فإن قيمة المعرفة رهن بالمنفعة العملية . والمنفعة العملية لا تعنى عند بيرس

إثبات الصدق الموضوعي استناداً إلى معيار الممارسة العملية ، بل تعنى ما يحقق المصالح الذاتية للفرد . وبذا تصبح الخبرة الذاتية هي الواقع الموضوعي عنده .

فالسلوك هو معيار صواب الفكرة . ومعنى هذا أن تحقق المصلحة أو الغرض ضمان صواب الفكرة أو الاعتقاد . إذ يرى بيرس أن السلوك أو الفعل ليس مجرد حدث يتبع أو يسبق غيره ، بل هو حكم الضرورة وسيلة نحو غاية فالغاية هي العلة النهائية . وتحقق الغاية ليس معيار صدق فحسب بل معيار خيرية أيضاً . إنه تأكيد على أن السلوك خير . فإن كل ما يحقق الغرض المنشود يمكن القول إنه صحيح أو له ما يبرره . والخير يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالهدف والغاية والوظيفة .

الاعتقاد عادة

وينزع بيرس أيضاً إلى التفسير النفسي لمعنى الاعتقاد وتبعيته للسلوك . وهذا هو النزوع الذي يبلغ ذروته على يد وليم جيمس . يقول بيرس : « جوهر الاعتقاد هو تكوين عادة . ويميز المرء بين الاعتقادات المختلفة على أساس أنماط النشاط المتولدة عن كل منها . والعادة وهي سلوك أو نشاط عملي ، هي التجسد البيولوجي لفكرة عامة . ويشبه هذا قولنا إن فكرة ما ، أو اعتقاد ما ، إذا تركز في المخ ، أي نشأ له مركز في الجهاز العصبي فإنه يصبح عادة ، وبالتالي يحكم الاعتقاد الناشئ عن هذا نوعية السلوك والنتيجة اللازمة عن ذلك أننا إذا استطعنا خلق هذا المركز العصبي ، أي غرس الاعتقاد بوسيلة ما فإننا نخلق بالتالي السلوك اللازم .

الناس حتى يسهل عليها أن تسوسهم وتوجههم إلى حيث تريد وكيفما شئت مصالحها ؟

نعود هنا إلى مقال كتبه بيرس بعنوان « تثبيت الاعتقاد » ونشره في مجلة the popular Science Monthly وذلك في عام ١٨٧٨ يقول فيه : « إذا كانت المعرفة حسب النظرة البرجماتية مستحيلة ، إذن كيف للإنسان أن يعمل ؟ إن الإنسان يريد أن يعيش ، وله هدف يسعى إليه ، فكيف الوصول ؟ وما هي الوسائل المؤدية إلى الغاية المنشودة ؟

سبيله الوحيد والأبحد إلى ذلك أن يعمل بناء على اعتقاد. إنه لا يملك معرفة يقينية : ولكنه في ضوء الحالات الذهنية ، والتي تعنى المعرفة عنده يصوغ اعتقاداً بأن كذا وكذا وسيلة صالحة للوصول به إلى الغاية المرسومة ، وإذا نجح في ذلك فإن هذا دليل على أن الاعتقاد صحيح وصائب وموضوعي » .

ثم يطرح بيرس سؤالاً ثانياً : « كيف تمنع الناس من الاعتقاد فيما هو خطأ ؟ » أو لنا أن نقول كيف نمنعهم ، أو نمنعهم السلطة من الاعتقاد فيما تراه خطأ ؟ وكيف نمنعهم بالتالي ، إذا شئنا ، من الاعتقاد في قوانين العلم الطبيعي خاصة قوانين حركة المجتمع ؟

ليسمح لنا القارئ بأن نعرض باستفاضة نص حديث بيرس في الرد على هذا السؤال لما له من دلالة كبيرة بشأن الفهم الرسمي الأمريكي التقليدي لمعنى الحرية الفردية والذي نجد له تطبيقات واسعة في مجال المصالح الحيوية الأمريكية ، كما جرى تصديره وتطبيقه على أيدي مؤسسات وسلطات عديدة خاصة في بلدان العلم

كما يشبه جون ديوى من بعده الذي يقول : « إن إحساس الإنسان بالكية ، أي بانه عنصر من عناصر كيان كلي شامل ، أو الاتحاد بالكل ، هو نتاج الحدس وليس نتاج التأمل أو العقل » .

ولا يبقى للإنسان بعد تأكيد فاعلية الغريزة وإسقاط فاعلية العقل غير الظن أو الاعتقاد . إنه يعيش وفق اعتقاد يصوغه من خلال خبرته الذاتية ويحكم سلوكه في الحياة ، وهذا تأكيد لقول بيرس الذي أسلفنا الإشارة إليه : جوهر الاعتقاد هو تكوين عادة . ويميز المرء بين الاعتقادات المختلفة على أساس أنماط النشاط المتولدة عن كل منها وهذا مثل قول شوننس رايت : « فكرتنا عن الشيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة » .

التحكم في اعتقاد الناس

وإذا كان الاعتقاد عادة سلوكية تتكون من خلال التفاعل الحسي مع الواقع الذي هو خبرات ذاتية : وإذا كانت قيمة الاعتقاد [أو الفكرة فكلهما بمعنى] هي نتائجه وآثاره الملموسة من نفع أو ضرر : لنا أن نسأل كيف يمكن لنا ، أو كيف يمكن لصاحب المصلحة ، وهي السلطة الحاكمة هنا ، أن تفيد بهذا المنهج لفرض اعتقاد ما في أذهان



وعلاوة على الاهتمام بالجانب العلى ، وغلبة السلوك وصولاً إلى الهدف ، كشف بيرس ، حتى يكمل صورته الأمريكية ، عن تنوع لا عقلاني في هذا الصدد . فقد امتدح بيرس الغريزة ورأى أنها تكفل له اليقين بحياة مستقبلية ، أي حياة في الآخرة ، لم يعد العقل هو مصدر المعرفة وسبيل الإنسان إلى اليقين ، بل الغريزة أو القلب . وكان يقول « افتح عينيك وافتح قلبك فهو أيضا عضو إدراك ندرك به » وقال أيضا « اعتقادنا الغريزية أجل وأكثر يقيناً من نتائج العلم » .

المصادفة هي القانون العام

وانتقل بيرس خطوة أبعد ، وسار بفكره الفلسفي مشواراً أطول في سبيل دعم وتأكيد النظرة التي ألقى بذرتها شوننس رايت . أكد بيرس أن المصادفة « حقيقة موضوعية » ، وأن العالم لا يخضع لأي صورة من صور الحتمية بمعنى أنه لا قوانين تحكم حركة العالم وظواهر الحياة والمجتمع . وإن كل ما نصلطح على تسميته قوانين علمية إنما هو قوانين تقريبية ، والقانون العام والأشمل والأصدق هو المصادفة التي هي تعبير عن الحصرية والتناقضية والإنسان في هذا التكن مدفوع بالغريزة التي هي عماد حياته . ويختار بيرس اسماً آخر للغريزة إذ يسميها الوجدان ، أو النزعة المحافظة ، فهي التي تميز الواجب الاسمي وذويان الفرد في المجتمع . وهو إذ يمجّد الغريزة فإنما يحط من قدر العقل كقوة فاعلة باحثة وكاشفة لواقع موضوعي « فالإنسان عند بيرس يدرك علاقته بالكل عن طريق الغريزة لا عن طريق العقل . وهو في هذا يشبه بيرجسون فيلسوف اللاعقلانية ،

الثالث الذى لم تعش بعد مرحلة تنوير كاملة الإبداع فى العصر الحديث يقول بيرس : « إن معتقداتنا تهدى رغباتنا وتصوغ أفعالنا » وليتذكر القارئ أن الاعتقاد هنا عادة سلوكية تتكون فى ضوء خبرات حسية تخضع لبدأ اللذة والألم والنفع والضرر « إن الاعتقاد عادة تحدد الفعل ، إنه عادة عمل وفق أسلوب محدد وجوهر الاعتقاد هو تكوين عادة » وهكذا نستطيع أن نحدد نمط سلوكنا أو أن تحدد السلطة نمط سلوكنا من خلال تكوين عادات معينة ويقول إن الاعتقاد هو الصدق أو الحق ، والحق هو الاعتقاد أو ما نعتقد أنه الحق ، ولكن نعود لسؤالنا وهو كيف نفرس « الحق » أو الاعتقاد أو عادة السلوك والفعل فى الإنسان ؟ .

مناهج فرس الاعتقاد

يقدم بيرس هنا ثلاثة طرق أو ثلاثة مناهج :

أولا : منهج التشديد أو الإصرار ، أو المنهج الإرادى ، حيث يعتقد المرء فيما يريد أن يعتقد فيه ما دام لا يوجد ما يثبت خطأ أو صدق ما يعتقد فيه غير خبرته ونجاحه فى الوصول إلى هدفه . فمادة الاعتقاد وموضوعه هما خبرات حسية ذاتية ننقلها ؛ ومعيار الصدق هو نجاح الاعتقاد .

ثانيا : منهج السلطة ؛ وهو خاص بتثبيت الاعتقاد فى أذهان العامة والجمهور وتقوم السلطة السياسية أو الدولة ، مستعينة فى ذلك بما تملك من قوة وىاس ومؤسسات ذات صلة ومصصلحة . ويمكن أن ينسحب هذا الرأى أيضا على أى مؤسسة ذات باهر

وسلطة معنوية مثل الكتيبة فى العصر الوسيط أو ما شابهها الآن ، وكان رأى بيرس هنا تبرير لسلطة السلطة ونفى لما حققته الإنسانية من خلال جهودها وصراعاتها على مدى عصر التنوير فى سبيل تأكيد حرية الإنسان والعقل أساسا . ذلك أن رأى بيرس يعنى أن القوة الفاعلة ، أو هكذا فى التطبيق العملى على نطاق المجتمع ، ليست إرادة الفرد الحر الواعى والملتزم بقضايا مجتمعية ، بل إرادة الدولة تظهرها وتساندها ما تيسر لها من قوة للبطش والأكراه .

ويصف بيرس منهج السلطة بقوله :

« لنندع إرادة الدولة تعمل بدلا من إرادة الفرد . ولننشئ مؤسسة هدفها أن تفسح نصيب أعين الناس مذاهب صحيحة ، تجعلهم يريدونها ويكررونها دائما وأبداً وبدون انقطاع ، وتلقينها للصغار وأن تكون لها فى ذات الوقت القدرة على حظر تعليم أى مبادئ معارضة أو التعبير عنها أو الدعوة إليها ولنعمل على محو كل الأسباب التى يمكن أن تحدث تغييرا فى أذهان الناس . لنلقى عليهم جهلاء حتى لا يتعلموا بسبب ما التفكير فى شيء آخر غير ما اعتادوا عليه . ولنعبىء عواطفهم على نحو يجعلهم ينظرون فى كراهية وفرغ إلى الآراء الخاصة وغير المألوفة . ولنجعل كل أولئك الذين ينهذون الاعتقاد الرسمى يلزمون جانب الصمت والهلع . ولنندفع بالفلاس لكى يبرزوا هؤلاء ، أو لنجرى تحريات وتحقيقات عن طريق تفكير المشتبه فيهم . وإذا تبين أنهم مذنبون وأمنوا بمعتقدات محظورة ، فلنوقع عليهم عقوبة ما . وإذا لم نحقق توافقا كاملا فى الآراء بهذه الطريقة ، فلندأ مذبة عامة لكل من لم يفكر على

النحو الذى يثبت فعاليته لحسم الآراء فى البلاد . »

هكذا سفع بيرس شعار حرية الفرد الذى نادى به عصر التنوير والثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية ، وهو الأمل الذى عانت من أجله البشرية وكان رجاءها فى سبيل الخلاص والتقدم - وهكذا حدد داعية النزعة المحافظة باسم الحرية كيف يمكن للسلطة أن تثبت الاعتقاد لدى الجماهير ، فبرأ ما تراه هى ، ويفعلوا ما به يؤمنون . ويتضح لنا بجلاء طبيعة الجزء الذى ينتظر كل من يخالف على المستوى المحلى أو الدولى - الرأى الرسمى أو يظن أن له حرية التفكير كقدر ليقبل أن يرفض .. فليس للفرد أن يؤمن بأن وظيفة العقل تحصيل معارف صادقة موضوعيا لتكون منارته التى تهدى سلوكه . وليس له أن يعيش فى مناخ يعزز الفكر الحر ويؤمن بأن الحوار العقلانى المؤسس على البراهين خير سبيل للوصول إلى الحق والخير وإنما يدعو بيرس إلى تثبيت الاعتقاد بأسلوب تثبيت وتصيغ الأفعال المنعكسة الشرطية لدى حيوانات التجارب . التكرار والثواب أو العقاب .. الترغيب والترهيب .

ثم لنا أن نسأل ليست هذه هى البضاعة الأمريكية التى راجت أيام المكاريّة والتى طبقها السلطات فى المجال الدولى وفق المصلحة . والتى استوردتها بعض سلطات العالم الثالث التى تسعى بكل ما أوتيت من قوة ويطش إلى تثبيت معتقدات خاصة على حساب الحرية . ويقتل الحرية باسم الدفاع عن الحقيقة ، وترى فى تثبيت الاعتقاد تثبيتا لأقدامها ، وهى الدولة ، وهى الحق أيضا .. ؟؟

وليم جيمس : الحرية وتجسيد الوهم

يأتى بعد شارلس بيرس سميح وخليفته وليم جيمس الذى يروج للفكر البرجمائى ، وبسطه ، وجعل منه فلسفة علمية سائدة . فهو الذى صاغ الاسس النظرية لما يمكن أن نسميه الفكر الرسمى الأمريكى إنه فيلسوف الحرية حرية الإرادة الفردية ، إذ يصف نفسه ، ويصفه الناس ، بذلك ولكن باى معنى وفى أى إطار ؟ .. ونحن نجد لكلمة الفرد رتيقا خاصا ، وجرسا عاليا فى لغة جيمس .. الفرد الفعال المتجرد المؤمن بأن هناك جديدا دائما تحت الشمس . الفرد الذى يضيق بالفريد أيا كانت هذه الفريد ممثلة فى قوانين فكر أو مجتمع . الفرد الذى أنجز وحقق الكثير .. الفرد الذى هو قانون ذاته ..

سخر جيمس من الكون المتحجر .. الكون المكتمل الذى قالت به المثالية المطلقة ؛ وقال إنه عالم ليس فيه إمكان . ويقصد هنا بعبارة الكون المتحجر الحتمية سواء أكانت هى الجبر بالمعنى الدينى أم مثالية هيجل وقوانين جدل الفكر ، أم بالتالى حتمية أو ضرورة علمية أى قوانين علمية تحدد اتجاه الحركة . وما هنا يكمن مفتاح فلسفته . إذ كان قد استشعر حرجا عميقا وهو فى شرح شيباه من جراء الجبرية التى التقى بها بوصفه عالم نفس بيولوجى . وأدرك أن هذه الجبرية تعنى وجود كون اكتسل وانتهى تماما ، كون مطلق لا يعرف معنى الجدة والتجديد .

وتسأل : كيف السبيل إلى الحرية إذن ؟ إنه يجدها فى تأكيدده القوى العنيف بأن الكون ليس نظاما على الإطلاق ، بل كثرة من الأحداث المتباينة

التي لا تكاد تربطها علاقات متبادلة ، والتى تحدد نفسها بنفسها . قال جيمس : « الكون عملية كبرى ممكنة الوجود ، وهو يؤكد الكثرة الجوهرية . ومن ثم تبدو فلسفة جيمس فلسفة يمكن وصفها بأنها فيسيفسائية ، أو قل أحداثا كثيرة متداخلة أو متخيلة غير مستمرة ولا مستقرة ، متشابهة ، ملونة حزينة . إنه يقف بوعى الإنسان عند حدود المحسوس المباشر شأن الحيوان سواء بسواء .

لذلك ليس غريبا أن يصف جيمس نفسه بأنه فيلسوف حرية الإرادة ، ولكن بمعنى الانفلات من الحتمية العلمية ورفض قيد القانون العلمى أو قصص الواقع الموضوعى . ومن هنا تعنى حرية الإرادة عنده ، واتساقا مع المزاج الأمريكى ، التحرد من قيم الماضي ومن كل مآقد يعوق حرية المرء فى الكسب والمغامرة وتحديد صورة المستقبل الذى ينشده ، والا يكون سجين الماضي .. والماضى هنا هو الثقافة والتراث والفكر والتاريخ والنظريات العلمية عن المجتمع والاقتصاد أو غيرهما .. واتساقا مع هذا النهج أعلن جيمس رفضه الصريح لكل مظاهر الحتمية ، وباتت الحرية عنده هى التباين الثقافى أو العفوى .



الحرية اختيار فردى وواقع نفسى :

ولكن أى حرية يريد ؟ وأى فرد يقصد جيمس ؟ .. الحرية هى حرية الإرادة الفردية التى تحتكم إلى المصلحة الذاتية . فالتاس جميعا سواسية لا فرق بين هذا وذاك إلا بالعمل .. أو لنقل العمل الناتج المربح . إن مسألة الإرادة الحرة هى مسألة أخلاقية عن الكون : المسئلة القائلة بأن ما ينبغي أن يكون يمكن أن يكون ، وأن الافعال السيئة ليست قدرا مقدورا وأن الافعال الخيرة [أى ما أراه أنا خيرا] يجب أن تكون ممكنة بدلا من تلك التى أراها سيئة .. ولكن إذا كانت المسلمات العلمية والأخلاقية تتصارع مع بعضها البعض ولن نجد برهانا موضوعيا ، فليس أمامنا من مسار غير الاختيار الإرادى الفردى وحرية الإرادة ، ضرورة معنوية لأنها اختيار ومحاولة للتغلب على المحاولة بل إن الفرد عند جيمس هو أيضا من القانون الفردى .

وأرجو ألا يفهم القارئ الإرادة بمعنى فعل قائم على حصاد خبرة سلف وخلف ، ودراسة لواقع موضوعى ، بل هى اختيار فردى محصور فى إطار خبرات ذاتية فى ضوء المصلحة . إذ يقول جيمس : أريد أن أؤكد قبل كل شيء أن فعل الإرادة هو أولا علاقة ليست بين ذاتنا وموضوع خارج العقل ، بل علاقة بين ذاتنا وحالات عقلنا .. الإرادة علاقة بين العقل وأفكاره ، أو حالة من حالات العقل نعرفها ويصعب توضيحها من خلال تعريف محدد . وينتهى فعل الإرادة بظلية الفكرة ، أما تحقق الفعل أو عدم تحققه فهذه مسألة ضير ذات بال ، ما دامت الإرادة ذاتها كعمل تحققت .



ويليم جيمس

عملية ومسألة ممارسة ، ونحن بحاجة فقط إلى أن نعمل بهدوء وعناد من أجل غايقتنا ، وكأن الشيء المنشود موجود فعلا ، وأن تأثير ونصاير وكأنه واقعي ، وسوف ينتهي الأمر حتما بأن تنشأ تلك الروابط التي تربطه بحياتنا حتى يصبح واقعيا . وكذلك أن يشعر المرء بأنه حر فيكون حرا ، وحرية بناء على هذا الوهم تغدو واقعية .

وإذا كانت الحرية الفردية تسعى من الذات للتوافق مع الواقع فإنه ليس سعيا عقلانيا مادمننا أسقطنا المفهم النظري . والعقلانية عند جيمس ليست بلوغ نسق كامل للمعرفة النظرية ، بل بلوغ أو تحقيق هدف الكينونية Being في يسر وسلام مع العالم في كل من التفكير وفي السلوك الصريح .. العقلانية قائمة أو موجود exists أى هي أمر يصسه الفرد ، يمس بوجوده عندما يتحرك الفكر في طلاقة ، وعندما تشعر الذات أنها ليست غريبة عن العالم بات مألوفاً ، وهكذا تكون للعقلانية ، بالعلمي البرجماتي ، قيمة مباشرة عيانية مدفوعة ، أو نتيجة واثلاً ملموساً ، أى قيمة تجارية Cash value ، وهو هنا أشبه بمن يدعونا إلى أن نكون عاقلين ، وأن نساير الأمر الواقع خشية بطش السلطة ، وأن نؤثر العيش في سلام ، وأن يعيش المرء حرية بينه وبين نفسه ولنفسه .

وحرى بنا بعدد أن أسقطنا العقلانية ، إلا نسال عن معنى الحرية وماهيتها ، ولماذا يكفى أن نعرف أن ماهية الشيء هي تلك الخاصية التي اعتبرها أنا ، أو اعتبرها الذات المفردة ، هامة جداً لمصلحتها على النحو الذي يدفعها إلى إهمال كل ما عداها . الحرية ، إذا ما كان لنا أن نتحدث عنها ، هي من القضايا الميتافيزيقية

تمايز بين الأشياء ، أو تفاضل بينها ، في ضوء نفعها للحياة ومشروعياتها المختارة .. ويؤكد أن المفاهيم والأنواع أدوات غائية تخدم مصلحة الذات التي تكونت وتحددت من خلال فهم الذات للعالم .

يبدهنا وأضحنا أن الحرية الفردية قيمة ذرائعية ، أى أداة لها وظيفة محددة أخلاقيا ، مادامت الفكرة هي دورها ونتائجها في حياة الذات وحيث أن الفكرة اعتقاد أو عادة لها ترابطات خاصة بها حركية وفكرية ووظيفتها تحقيق المصلحة والتوافق مع الواقع فإنها تصبح قيمة أو سلعة أخلاقية صادقة حسب المعيار الفردي . والإنسان هنا في حرية اختياره ، شأنه شأن الحيوان الذي يتحدد سلوكه وفق أسلوب الثواب والعقاب ، فيختار ما هو لاذ ، ويئس عن المؤلم .. ولا سبيل إلى تعريف الحرية برجماتيا إلا بهذا الأسلوب ذلك لأن ما تؤكد البرجماتية هو أننا « نستطيع تعريف شيء ما تعريفاً كافياً إذا ما أسقطنا من حسابنا مفهوم الفعاليات الوظيفية للقضية إن الصدق يعنى التوافق مع الواقع ، وأسلوب التوافق هو مشكلة

أريد أن أكتب ، وفعل الكتابة يأتي بعد ذلك . أريد أن أعطس ولا يحدث ذلك ويمكن أن نستطرد مع جيمس ونقول : أريد أن أغرب حياتي ، أو أن أحقق الاستقلال لذاتي أو لوطني وأحذر نفسي ولا يحدث ذلك .. إنها حياة انفسامية .. المهم لا أعرف كيف أحقق إرادتي لأنني أو قلت كيف أحقق ما أريد لاقتضى مني ذلك نقلة أخرى للتعامل مع الواقع وفهم طبيعته كموضوع خارج الذات .. إنها لإرادة عقيم أو مبتسرة .. ثم يمضي جيمس قائلاً : خلاصة القول إن الإرادة واقع نفسي أو معنى خالص وبسيط ، ويكتمل مع تحقق حالة الاستقرار للتفكير ، أو نضيف نحن قائلين إنها تكتمل عند مصالحة الذات مع نفسها في إطار أفكارها وتجنب الازدي والضرر .

العقلانية قيمة تجارية :

الإنسان في نظر جيمس ، والذي نتسائل عن حرية كلفه ، هو ذات صاحبة مشروعات وغايات واهتمامات . وكل نشاط لهذه الذات ، مع تسليمنا بكونها وتباينها وعدم وحدتها ، وهي بنوعية الغاية التي هي غاية فردية بالتالي . وكل الغايات خاضعة لتوجيه غاية كبرى سائدة تعددها الذات لنفسها من خلال تصديدها لمصيرها . والفهم النظري ، أو ما قد نسميه العقل ، ليس سوى مصلحة واحدة من بين أهداف ومصالح أخرى كثيرة .. وهكذا ينحى ويليم جيمس جانباً المعرفة النظرية أو المعرفة لذاتها ، ويمل محلها مثل الحياة وغاياتها التي هي مثل وغايات الذات الفردية والتي اختارتها بحريتها للتفاني من واقع أحاسيسها المباشرة أو من تيار الشعور . والذات

التي لم يجلبها العلم بعد شائنا في ذلك شأن السؤال عن ماهية الفكر والحقيقة ومادة الواقع أو هل هناك عالم أو معنى للمعرفة .. إلخ . وبنا على ذلك تصبح ماهية الحرية قيمة استعمالية وتقررها الذات لنفسها ، وتتباين بتباين الذات ، وتختلف حقيقتها من فرد إلى آخر .. فليس ثمة خاصية هي خاصية جوهرية مطلقة لشيء واحد . إذ أن نفس الخاصية التي أراها ماهية الشيء في مناسبة ما تصبح قسمة غير جوهرية في مناسبة أخرى . الآن الورقة التي اكتب عليها أتصورها سطحا مسطورا . ولكن في مناسبة أخرى ، وأنا أحاول أن أشعل نارا ولا أجد مواد قابلة للاشتعال ، فيزني أتصور الورقة مادة قابلة للاشتعال أي مادة لها هذه الخاصية .. وهي بالفعل كل هذا : مادة قابلة للاشتعال ، وسطح للكتابة ، و شيء رقيق ، ومركب فيزيوكيميائي ، وسطح طوله وعرضه كذا ، و شيء أمريكي الصنع .. إلى ما لانهاية .

القوة تصنع الحق

والأخطر من ذلك أننا إذا سلمنا برائع المجتمع وتصادم مصالحه ، فسوف تتصادم الحريات ، وتكون كل ذات حرة في كبت حرية معارضيهيها ؛ وتكون حرية مصاحب السطوة والسلطان ، أو جهاز البطش ، ذات قيمة استعمالية صائبة وواقعية وناجحة .. وهو ما ينتهي بنا إلى شعار : « البقاء للأقوى » . إنني لا أستطيع أن أتحدث عن حرية الشعوب أو حرية الفكر والإبداع في ترابط مع مصالح المجتمع وحركته المستقبلية ، وإنما أتحدث عن حريتي أنا ، أو حرية استثمار أموالى دون اعتبار لمصلحة المجموع أو مصالح

الآخرين . وهذه النظرة مصداق لرأى أو ليفر ونيل هولز : « الحق يمتلكه الشعب القادر على قهر الشعوب الأخرى . وهي عبارة تمثل لب النظرة الفاشية .

إن الضرر والصواب في نظر البرجماتية أن تسلك الذات وفق رؤيتها للواقع الذي هو مرة أخرى إحاسيسها ومشاعرها الذاتية التي تنطوى على حب أو كره ، أي وفق مصالحها ، فليس ثمة واقع موضوعي تدع له الذات ، أو واقع مفارق للمصلحة الذاتية الفردية ، بل الواقع علاقة بحياتنا الانفعالية ولا شيء أكثر . فالموضوعات وأفكار الذات عن هذه الموضوعات هي منطلق سلوكنا ، ولكن اللاذات والالام الناجمة عن السلوك تعدل مسار السلوك وتنظمه . وأخيراً فإن أفكارنا عن اللاذات والالام تكتسب هي ذاتها قوة حفز أو كلف .

والقول بأن الحرية الفردية قيمة اجتماعية لها رصيدها في النواحي الاجتماعية ، ولها مدلولها التاريخي ومحتواها الذي يشكل دعامة في بناء الحاضر إنما هو في نظر جيس ، ومن سار على دبره ، نوع من اللغو أو رطان يخطب وجدانا سقيما قد يجدى مع الضعفاء ؛ أو هو قول أشبه بالوظ



الدينى لإلهاء العامة . ذلك لأن الأحكام القيمية عنده لا علاقة لها بالمطابقة مع الواقع ، بمعنى أنها مقطوعة الصلة بأى صفات قيمية موضوعية .. وإنما أحكام القيمة أو القيم بهامة ترتكز على أساس مبدأ النفقة .. النفقة جماعية أو فئة معينة في ضوء اقتناعات محددة . ولنا أن نسال : هل الحرية الفردية لأبناء شعب فلسطين قيمة جديدة بأن نقرها وتدعمها في المحافل الدولية ؟ .. الحكم هناليس رهنا بالحقوق والوثائق ووثائق التاريخ ، بل رهن بالنفقة . ومن ثم ، وفي ضوء هذا النهج البرجماتي ، إذا رأيت إسرائيل باعتبارها جماعة أو فئة أو دولة أن منفعتها ومصالحها في إنكار هذه القيمة فإن ما تقوله حق وصواب وخير معا !!

نحن أسرى المايكسين في العلم وفي المجتمع :

ويحدثنا جيس من أوام الحديث عن واقع موضوعي ، والقول بأن حرية الفرد رهن بفهم قوانين حركة هذا الواقع لاختيار المستقبل ، مستقبل الفرد الذي هو عنصر اجتماعي . ذلك أن المجتمع ليس حقيقة واقعية ، بل فكرة ميتافيزيقية إلا إذا اقتربت بمشاعرنا وانفعالاتنا . الحقيقة الواقعة تعنى ببساطة علاقة بحياتنا الانفعالية النشطة . هذا هو المعنى الوحيد للكلمة على لسان الرجال العمليين . وحسب هذا المعنى فإن أي شيء يثير ويجفز اهتمامنا هو شيء واقعي . وحينما نجد شيئا يشدنا إليه بحيث نلقت إليه وتملاً عقولنا به أو نضعه في اعتبارنا عمليا فإنه يظل واقعيا بالنسبة لنا ، ونعتقد فيه ، وعلى العكس حينما نغفله ونسقطه من حسابنا ، أولا نسلك

استنادا إليه ونزديقه ونرفقه ونسأه
فهو غير واقعي بالنسبة لنا وننكره .

وليس حديث جيمس هذا عن الحرية الفردية رؤية شاذة أو استثناء في الفكر الأمريكي ، بل إنه يأتي انساقا مع تسلسل فكري مطرد صاغ المزاج الأمريكي . ويسوق لنا تاريخ الفكر في امريكا عشرات الامثلة لمفكرين في مجالات الفلسفة وعلم النفس والقانون والاقتصاد وغيرها تؤكد هذا المزاج ، إن جاز لنا أن نعتبر الفكر مزاجا أو رؤية مزاجية حسب التقليد البرجماني . إذ قبل وليم جيمس قال شونس رايت إن الدارونية ليست منهجا عاما للتطور ، ولكنها تطبيق متميز لمذهب المنفعة على مشكلات البقاء البيولوجي حيث البقاء للأقوى ، وحيث القوة تصنع الحق .. فالمصراع هو الأساس . ولا تحدثني عن واقع موضوعي له قوانينه ، أو عن مجتمع تحكم حركته المنتظمة قواعد أو قوانين . ولا تحدثني عن عقل يفكر ويصي حركة هذا الواقع ويلتزم بها ، ويبني حاضره ، ويستشرف مستقبله ، ويدعم علاقاته الاجتماعية المتبادلة ، ويستوعب تاريخه وفقا لهذا الفهم النظري للواقع . إذ لا واقع بهذا المعنى . ويعبر عن ذلك بقوله : الريح تدوى كما تشاء ، نسمع صفيرها ، ولكننا لا نصرغ من أين وإلى أين ؟ وظواهر الطبيعة ، ومن ثم ظواهر المجتمع ، هي حالة من التباين والتشوش اللانهائي ، ولا سبيل إلى كشف الانتظام بينها أو معرفة وجهتها ، أو الكشف عن علل أو قوانينها .. ولذا نحن أسرى اللابقيين في العلم والمجتمع .. صبغة القول أن ليس للإنسان أن يامل في نظرية تكون هاديا ومرشدا له في العمل . أما الأخلاق

والدين فهي أمور عملية . ولهذا رفض الإلزام الخلقي ، كما رفض القول بقواعد عامة أخلاقية للسلوك ؛ والمعارف هو المنفعة التي تظاهرها قوة فتصنع من المصلحة حقا يفرض نفسه .

حقوق الإنسان وحسابات المكسب والخسارة :

وفي ضوء هذا النهج لا يجوز لنا ، في نظر البرجمانية طبعاً ، التهاور بشأن حقوق الإنسان مثلاً كمبادئ عامة تلتزم بها المجتمعات والمحافل الدولية ، وإذا شئت أن نتحدث عن الحرية الفردية فصدثني عن حريتي أنا ، وعن من يعنيني أمره لأنه نافع لي ، ودع عنك كل ماعدا ذلك من أحاديث عن حرية وحقوق الآخرين أفراداً وجموعاً ، فإنيها لا تعينني مادامت لا تقيدنني ولا ترغبنني . بل قل إنها غير واقعية وغير موجودة .. إنها خيالات ميتافيزيقية حتى وإن سمعت أو قرأت عنها . فإن مجرد الظهور كموضوع ليس كافياً لكي يجعل هذا الظهور للموضوع حقيقة واقعة . فمثل هذه الحقيقة قد تكون حقيقة ميتافيزيقية ، حقيقة بالنسبة للرب ولكن ما نحتاج إليه هو حقيقة نافعة ، حقيقة لأنفسنا أي لمصلحتنا . أما العوالم التي لا تبدو موضوعاتها هامة لنا ولا نافعة فإننا نعاملها معاملة سلبية ونصفها بأنها غير حقيقية . وهكذا فليس من الخطأ في شيء حسب رأي البرجمانية ، أن تسد الإدارة الأمريكية آذانها عن سماع مناشدات الحكومات والشعوب لنجح السود حريتهم وحقوقهم كاملة ، أو الاعتراف بحق شعب فلسطين في تقرير مصيره وإقامة دولته إلا إذا كشفت

حسابات المكسب والخسارة أن المصلحة تقضى بغير ما هو قائم .

ولكن ماذا لو طالب السود الأمريكيون بحقوقهم كاملاً في الحرية والمساواة ؟ أو لو طالب العاطلون بحق تغيير المجتمع ؟ أو لو طالب شعب ناميبيا أو البوسنة والهرسك بحق في دولة مستقلة ؟ إلخ يمكن للسلطة التي تتعارض مصالحها وحرياتها مع مصالح هؤلاء أو أولئك أن تعمد ، إذا ما أثرت الأسلوب السلمي أولاً إلى تكوين عادات سلوكية لدى السود أو العمال العاطلين تفرس أفكاراً في أذهانهم تؤكد لهم ، وهماً ، أو واقعاً بالمنع البرجماني ، إن وضعهم هذا هو الممكن الوحيد ، أو أن معارضته ستسبب لهم آلاماً ، وتجرح عليهم الحساب والمسابح ، وأن من الخير ، ومن المريح والمربح ، وعين « العقل » قبول الأمر الواقع وإثبات السلامة . وهو ما يذكرنا بأسلوب تكوين العادات السلوكية التي حدثنا عنها شارلس بيرس وقام وليم جيمس بتطويره ودعمه سيكولوجياً وفلسفياً في كتابه « مبادئ علم النفس » حيث طالع بين الإنسان والحيوان ، وأوضح أن هذا وذاك ليس إلا مجموعة أو حزمة من العادات : الكائن الحي حزمة من العادات . فالسلوك البشري للحيوان يبدو وكأنه ضرورة مغروسة فيه منذ ميلاده . وعند الحيوانات الآلية ، وعند الإنسان بخاصة ، يأتي هذا السلوك نتيجة التعلم . والعادات التي يكون ثمة ميل فطري نحوها تسمى غرائز ، أما البعض منها ، والذي يرجع إلى التعلم فيسمى أفعال عقل فالأفعال « العقلية » هي رد فعل أو استجابة ميكانيكية في ضوء العادات السلوكية المختزنة على أساس الثواب والعقاب . وتنارس الذات حريتها في تعديل السلوك ، أو

ببُرس عناصرها في منهج السلطة ، وقدم جيمس التبرير الفلسفى لها ، ثم جاءت المدرسة السلوكية في علم النفس لتضع أسسها التجريبية على الحيوانات ، وأضحى الناس في صورة حيوانات تجارب . وأبرز أعلام هذه المدرسة فيما يختص بتطبيق أسسها النظرية على المجتمع والوصول بها إلى غايتها هو العالم الأمريكى سكينر ■

ببعضها .
والسؤال الآن كيف تكون العادة لدى الكافة أو الشعوب حفاظا على الوضع القائم الذى ترضى به السلطة ، وحماية لأبناء الزراء والحظ ، كما يقول جيمس ، من انتفاضات الفقراء الحاقدة ؟ .. الإجابة على هذا تلخصها عبارة شائعة ترددها الألسن اليوم وهى : « سياسة الردع » .. الردع على الصعيدين المحلى والعالمى : وهى السياسة التى عرض

هكذا يعدل الناس سلوكهم من حين إلى آخر في ضوء حساب المكسب والخسارة دون التزام بمبادئ خاصة مشتركة . العادة هى الدقة ، أو دولا بالموازنة للمجتمع ، وهى أئمن عامل يحافظ على المجتمع . إنها وحدها هى التى تبقى على كل منا في حدود خصائص قومه ، وتنقذ أبناء الزراء والحظ من انتفاضات الفقراء الحاقدة .. وتحافظ على الشرائع الاجتماعية كما هى دون أن تمتزج

- ٢ -

سكينة وهم الحرية ومجتمع القطيع

الاجتماعية ، التطور العلمى والتكنولوجيا السريع ، والاتصالات الاجتماعية ، محليا وعالميا ، التى تغذى بعضها بعض بفضل وسائل الإعلام الحديثة المتطورة . والاتصالات المفتوحة بين الشعوب ، مما جعل السواجة حتمية . ولم تقتصر أسباب الأزمة في ظاهرها على الاتساع المطرد للشقة أو الهوة الفاصلة بين حركة التقدم العلمى والتكنولوجيا بسرعه الصاروخية وما يصاحبه من تحولات اجتماعية تتسم بالعنف والقسوة بل والفجائية ، وبين عزز المجتمعات عن توفير أسباب تطوير مفهوم الحرية الفردية بمعناه الاجتماعى لا الرومانسى ؛ والارتقاء به ليلحاق ،

التغيير ... أزمة بعد أن أضفى المفهوم التئويرى للحرية الفردية عبء تحول دون نيل المراد ...
وإذا كانت البرجماتية على يد مؤسسيها ، كل في مجال تخصصه ، حققت نجاحا في تقديم تآويل جديد ، ورات أن الحرية ليست سوى نوع من الميئاسيفيزيقا ، إلا أن التحولات الاجتماعية دفعت بالأحداث بعيداً مما جعل مسألة الحرية الفردية تتحول إلى أزمة . ولم يبق إلا أن نطوِّع الواقع قسراً وفق مشيئتنا وهواننا وقاية لمصلحتنا ودرء المحاولات التغيير ، ولكى تبقى لنا الحياة ... وبالفعل كان القرن العشرون هو عصر أزمة الحرية الفردية التى أنتجت ، علالة على النظم

الحرية الفردية .. أزمة العصر
فانضجت البرجماتية على يد وليم جيمس وأضحت مذهبا مكتمل البناء أو منهجا للحياة مبعبرا عن رؤية النظام الذى اتخذها أداة صالحة لتبرير الوضع ، وضمان البقاء ، وتنازل ظواهر الحياة ... وتحقيق الأمل في الاستقرار والاستمرار . ومن ثم لم تعد الحرية الفردية هى معيار لازم للتغيير الاجتماعى ، إذ لم يعد التغيير مطلبا . ولم تعد الحرية الفردية قضية المجتمع ، لأنها تكون كذلك حين يكون المجتمع ، راعيا في النهوض والتخلص من كابوس الماضى . بل تحولت الحرية الفردية إلى أزمة ... أزمة نظام قائم يرغب في الاستقرار والاستمرار ويخشى

ولا أقول يواكب ، التقدم العلمى التكنولوجى المذهل والتحولت الاجتماعية السريعة ، ومن ثم يتحقق قدر من التوازن النفس والعصبى والفكرى للإنسان . ولكن تعدت القوى المهمة التزاما بمصالحها ، وحفاظا على بقائها ، أن تضاعف من طمس هذا المفهوم وإفراغه من مضمونه ، وحرف معناه .

وأضئ هذا إلى حدوث صدع عميق في نفس الإنسان المعاصر ، ويشعر بعمق الهوة ، وخطورة الهوة التى يوشك أن يسقط فيها . واكتشف أن مفاهيمه ، إن التثوير ، في ضوء واقعه المفروض ، إن هى إلا أحلام وأمانى كذاب . ويا لهول ما اكتشف ؟؟ فقد أحس أن الإنسانية توشك على الانتحار . وصكت آدانه اصوات لم تكن نداءات هداية وارشاد ، بل تقول له إن ما ترسب في الأذهان عن الحرية الفردية ما هو إلا تجسيد أوهام . وأن الحديث عن إنسان مستقل حديث خرافة .

وليت الأمر اقتصر على محاولة تزييف فكرة الحرية الفردية بالمعنى الاجتماعى والسياسى على نحو ما فعل المفكرون الأمريكيون الذين عريضنا لهم . وإنما ظهر من مضى شوط أبعد من المعقول ، أو ما نراه نحن معقولا ، وبحاول الحط من حرية الفرد كقيمة ، وأتكر أصالتها ، واستحق عن جدارة لقب فيلسوف إنكار الحرية . هذا هو عالم النفس الأمريكى بورهوس فريدريك سكينر ، الامتداد الشرعى للفائزىقى الذى وظف علم النفس لنفى ذاتية الإنسان وسلبه حريته ، أو لنقل عاد بالمدرسة السلوكية في علم النفس إلى نهجها الذى بدأه واطسون ليثبت صدق مقولة شارلس بيرس ووليم جيمس عن أن الحرية

اعتقاد وهم مجسد ، وأن الإنسان حيوان تجارب .

سكينر النبى والوصايا الجديدة :

بورهوس فريدريك سكينر [١٩٠٤ -] الأستاذ بجامعة هارفارد ، ومؤلف العديد من الكتب في علم النفس والتربية والفكر الفلسفى ، ويقال عنه إنه أول عالم نافس نجوم السيما شهرة ، واقتنر اسمه بمنهج تربية وتعليم الاطفال ، واستخدام ما عرف باسم « آلة التعليم » التى فتحت آفاقا واسعة في النظام التعليمى . وهو أيضا مؤلف رواية اجتماعية فلسفية حازت شهرة عالمية تحمل اسم « فالدن ٢ » Walden 2 إذ بيع منها أكثر من مليون نسخة بعد طبعها الأولى عام ١٩٤٨ .

ومن أكثر كتب سكينر روجا في مجال الفكر الفلسفى كتابه « ما وراء الحرية والكرامة » Beyond Freedom and Dignity ، الذى ترجم إلى العربية تحت عنوان « تكتولوجيا السلوك الإنسانى » . ويهدف الكتاب إلى بيان كيف تسوء الأمور ، في رأى سكينر طبعاً ، إذا ما تحولت الحرية والكرامة إلى تعويذة أو تسمية أو ظن الناس انها حقيقة . والكتاب ، كما يرى المؤلف ، دعوة للناس لكي يحطموا ذلك الإرث البالى ، وكأنه يصرخ بهم قائلاً : حطموا تلك الوصايا البالية ، وانقضوا عن كاهلكم عبء أوهام وأوزار أثقلت وأرقت الأجيال على مدى الأحقاب والدهور ، وتعالوا إلى لتؤمنوا بالوصايا الجديدة التى اتيتكم بها بشيراً ونذيراً ... ويرى أن من التناقض ، ومن أكثر الأمور زيفاً وطلاناً ونحن نعيش عصر « العقل » أن تنشيط « بهراء ميتافيزيقى » ابتدعه لنا

الفلاسفة ، مثل حديثهم عن النفس الخالدة في العصور الوسطى أو قبلها . ومفهوم الحرية عند سكينر هو أحد المورثات الثقافية البالية ، والتشبيث بهوم الحرية يكشف إلى هوية الجحيم - ولا وجود لما يسمى « الإنسان الحر المستقل صاحب الكرامة » ، فهذه كلها من المعارف التقليدية التى نرزع تحت عيها ... فالحرية والكرامة كلمات بغير مضمون ... والإنسان المستقل ، والحرية والكرامة أشباح لا مكان لها في علم السلوك ، إنما الإنسان خزانة أو حاوية لأفعال منفكسة شرطية فرضتها عليه البيئة . ونضج أنفسنا لتصورنا أننا نتحكم في أفعالنا . فالعلم ، ويعنى به سكينر علم النفس السلوكى ، ينكر أن هناك كائناً يدعى الإنسان . وإن من العلماء من يرى أن الإنسان يتعرض لعملية الإلغاء . ولكن سكينر يضيف إلى هذا قوله : « إن من يتعرض للإلغاء هو الإنسان المستقل .. الإنسان الذى تدافع عنه آداب الحرية والكرامة ... ثم يقول في حسرة : « ولقد تأخر إلغاء هذا الإنسان عن موعده طويلاً جداً ... إن الإنسان آلة » .

وبعد صدور هذا الكتاب - امتلات أعمدة الصحف والمجلات يدراسات وأسئلة مثل : « هل أصبحت الحرية شيئاً بالياً عقيماً ؟ ... أو وادعا للحرية ... وتركزت الأضواء على سكينر الذى مبعث الهداية ، واستشهدت بكلماته أجهزة الإعلام : « الحرية هراء ... هباء ترزح تحت وطأته ولا طاقة لنا به ... الحرية والكرامة غذاء عصر ما قبل العلم وأن لنا أن نتخلص من خطايانا التقليدية . وأصبح سكينر ملء الاسماع والأبصار والأذهان . وأعادت الصحف الكبرى ، وجميعها مملوكة

لشركات كبرى علاقة ، نشر الكتاب في صورة مسلسل وحلقات متتابعة على صفحاتها . وفقد نفس الشيء أجهزة التلفزيون وكان الكتاب موضوع حوار طويل على شاشاتها .

ولكن يستحيل فهم هذا الكتاب ودلالته بالنسبة لعصره والمناخ الفكرى السائد وقت صدوره وبعده ، دون استيعاب روايته الخيالية « فالدن ٢ » والإلام بدراساته في علم النفس الاجتماعى ونظرتة إلى طبيعة السلوك الإنسانى والحيوانى .. وأن يجرى كل هذا في ضوء خلفية التاريخ والفكر والمزاج والمصالح والرسالة الأمريكية ... وهى الخلفية التى أسلفنا عرض خصائصها .

أما عن روايته « فالدن ٢ » فقد اختار اسمها وكأنه يقول ضمنا إنها رد على رواية سابقة عليها عنوانها « فالدن ١ » أو الحياة في الغابات . وكلمة « فالدن » اسم لبحيرة وسط الأحرار ، بعيدة عن التجمعات السكانية في الولايات المتحدة الأمريكية ، تروق الحياة على ضفافها لأصحاب المزاج الرومانسى والعزلة عن المجتمع والتوحد . ومؤلف رواية [فالدن ١] هو الكاتب والمفكر الرومانسى الأمريكى هنرى ثورو Thoreau من مفكرى المرحلة الترنسندنتالية في تأريخ تطور الفكر الأمريكى قبل البرجماتية .

وتفصل بين رواية سكينر [فالدن ٢] وبين رواية هنرى دافيد ثورو [فالدن ١] مئة عام : إذ صدرت في عام ١٨٤٧ بينما صدرت « فالدن ٢ » في عام ١٩٤٨ . والفرق بينهما هو فارق كفى من حيث طبيعة تطور المجتمع الأمريكى وتطور فكره ونظرتة إلى الحياة وأطباع

القوى المهيمنة على المجتمع . لقد كان ثورو في روايته مفكرا أمريكيا إنسانيا النزعة ، ديمقراطى الفكر ، وسبق أن أشرنا إلى أنه كان عضوا في نادى أصحاب الفكر الترنسندنتالى الرومانسى النزعة ، الذى كان يرأسه إمبرسون ، وتأثر بالرومانسيين الأوروبيين . وانتقد ثورو نظام الاستغلال الرأسمالى ، كما انتقد ثقافته ، ورأى أن الدولة ، وهى دولة ، شر وبلاهة . وكان مثله الأعلى ، حسب أخلاقياته المثالية ، هو الفرد الحر المستقل عن المجتمع عابى الطبيعة . وهى نظرة تنطوى على موقف سلبي في رفض نظام ما دون بذل جهد اجتماعى إيجابى لمقاومته . وعارض ثورو العبودية بكل أشكالها في الولايات المتحدة ؛ وهو أول من نادى بفكرة العصيان المدنى وأيد كل الجهود للدفاع عن السود .

واشتهر ثورو بأنه نصير الحرية ، حريته وحريه الآخرين ، وقد لاذ به كثيرون من الأمريكيين السود الهاربين من عبودية الجنوب وأجارهم . وتميز بنظرتة المتفائلة إلى المستقبل . ورات أجياله في كتابه « العصيان المدنى » تعجيدا للحرية ضد الطغيان والعبودية والاستبداد ، وتمجيدا للكرامة ، كرامة الفرد واستقلاله . واستلهم كثير من زعماء الحرية ومفكرها فكر ثورو . إذ



أعجب بفكره ، على سبيل المثال ، غاندى وتولستوى وغيرهما . وأفكاره اليهيم هى « إنجيل اليسار الجديد » في الولايات المتحدة الذى تمثل حركته صورة من صور الاحتجاج الاجتماعى في القرن العشرين والتى يتصدى لها سكينر . ومن كلمات ثورو قوله : « لن تكون هناك دولة حرة مستتية حقما ما لم تعترف بالفرد باعتباره قوة سامية ومستقلة تستمد منه سلطتها وقوتها وتمسكه على هذا النحو » . ولكن ما يؤخذ على فكر ثورو أنه فكر رومانسى مقطوع الصلة بالواقع . فالحرية عنده حرية فردية مطلقة لا تربطها بالمجتمع صلة عضوية جدلية . ولهذا نجد موقف الفرد من الطغيان موقفا فرديا انعزاليا سلبي . ودعوته دعوة سلبية : أن تلقى بالمجتمع وراء ظهره . ولقد كانت الولايات المتحدة آنذاك في منتصف القرن الـ ١٩ لا تزال تملك أراضى شاسعة بحاجة إلى من يستوطنها مما عزز النظرة المثالية إلى الفرد المستقل .

مدينة فاضلة ... ولا فضيلة

رواية « فالدن ١ » التى اشتهر بها هنرى ثورو وتجسد آرائه هى يوطوبيا كتبها في ١٨٤٧/١٨٤٩ . ويحكى في الرواية قصة كفاحه وحياته في كوخ بناه لنفسه على شاطئ بحيرة فالدن في ماساشوسيت ، ليؤكد أن الإنسان مستقل حر في التفكير والسلوك . وهكذا يبدو واضحا أن [فالدن ٢] هى رد واعتراض ونظرة مقابلة أو مناقضة وترفض السابقة . والحق أنه على مدى القرن الذى يفصل بين [فالدن ١] وبين [فالدن ٢] شهد المجتمع الأمريكى تحولات هامة وحاسمة انتقلت معها كل أسباب تعجيد حرية وكرامة

الفرد والمثل العليا الاجتماعية التي نادى بها هنرى ثورو وأقرانه مما أوجب على سكينر، ومن ذهب مذهبه، أن ينفخها أو يطمسها .

إذ على مدى هذا القرن تحول النظام في الولايات المتحدة من [فالدن ١] أى من الحرية الرومانسية وشعبار « الحرية - الإخاء - المساواة » إلى [فالدن ٢] حيث الإنسان آلة ، والحرية والكرامة أوهام وحديث خرافة كما سترى في عرض فكر سكينر . وأكد هذا التطور أن الولايات المتحدة أضحت فكرا وثقافة وسياسة واقتصاداً هى النقيض للمثل الأعلى الذى دعا إليه هنرى ثورو . ومن ثم نجد أفكار سكينر في روايته [فالدن ٢] وفي كتابه « ما وراء الحرية والكرامة » النقيض الكامل لفكر ثورو ، والتعبير الصادق عن الفكر الرسمى الأمريكى اليوم . إذ بينما يجد هنرى ثورو الحرية الفردية ، ويضع الحرية قبل الخبز والرفاهة ، يذهب سكينر عكس ذلك تماماً ، إذ يرفض الحرية بل ينكرها . وبينما يدعو ثورو الناس لى يكون سلوكهم نابعاً من اقتناعهم وإيمانهم ، إذ بنا نرى سكينر يجعل اقتناع الناس أو الاعتقاد والفكرة أو المصلحة ، تبريراً لسلوكهم . وبينما يدعو ثورو إلى حق العصيان المدنى من أجل مقاومة الشرور الاجتماعية ، يقرر سكينر أن الخير والشر خيالات ، ويطلب الناس بالطاعة غير المشروطة للسلطة ، وإلا فالعقاب الرادع خير دواء .

تصف رواية [فالدن ٢] مدينة فاضلة ، أو مجتمعاً خيالياً حقق أبنائه الاتساق والرفاهة والسعادة .. وسبب ذلك تحديداً أنهم نبذوا الحرية والكرامة والاستقلال . وأمكن إصلاح كل إعوجاج في السلوك البشرى مقدماً عن

طريق وسائل تربوية وتكنولوجيا متقدمة ، وتكوين عادات جديدة لهم بحيث أصبح الجميع يسلكون على نحو ما هو مرسوم لهم في دستور المجتمع . فالحياة في هذا المجتمع محكومة في أدق تفاصيلها بالوسائل التكنولوجية ، حيث أمكن القضاء على مظاهر الانحراف في السلوك الإنسانى مقدماً بفضل نظم التعليم المتقدمة وعن طريق التحكم في عقول الناس بحيث لم يخالف أى امرئ رغبة أو خاطر يدفعه إلى السلوك على نحو مغاير لما هو مرسوم ومقدر له من القائلين على الأمر . وتحول الناس إلى آلات أو « روبوتات » خاضعة لمعايير محددة . وانتفى الشعور بالشخصية أو الحرية أو الكرامة ، فقد سقطت الأوهام ، بل وانتقلت فكرة المسئولية الأخلاقية لأن أعمالهم ليست من تدبيرهم ، ولا خيار لهم ، إذ لا معنى للإرادة المستقلة . لم يعد هناك معنى للضرر والشر ، وسادت الطاعة غير المشروطة بفضل الوسائل العلمية التى استخدمها زعيم الجماعة ، وهى وسائل خاصة بالمشروطة السيكلوجية أو تكوين الأفعال المنعكسة الشرطية .

ويكشف فريزيار مؤسس وزعيم المجتمع الخيالى في [فالدن ٢] ولعله سكينر ، عن أسرارها السيكلوجية وذلك في حديثه إلى بعض زوار [فالدن ٢] وهى الأسرار التى ساعدته على الترويض وفرض الطاعة غير المشروطة على رعيته وأبناء مجتمعه ، يقول البطل : « غالبية الناس في فالدن ٢ ، لا يساهمون بدور إيجابى في إدارة الحكم ... إننا نلتزم نظاماً للبيطرة بحيث أن السيطر عليهم يشعرون بأنهم أحرار على الرغم من أنهم يخضعون لقانون أشد صرامة من النظم

القديمة !! ... إذ عن طريق تصميم دقيق وحذر للثقافة نتحكم في النوازع السلوكية وليس في السلوك النهائى ... أى نتحكم في الحوافز والرغبات والامانى . وما هنا تصبح مسألة الحرية غير ذات موضوع » .

والمشكلة الأساسية التى تواجه أى سلطة ليست مشكلة التنمية الذاتية ، فكربا ووجدانياً ، للإنسان بغية المساهمة الإيجابية عن اقتناع وإيمان ، ولكن المشكلة ، أو أم المشكلات هى الإدارة ، وأفضل وسائل التحكم لسوق القطيع « البشرى » . يقول فريزيار بطل [فالدن ٢] وهو يعدد المشكلات التى يعانى منها المجتمع : « ... إننا بحاجة إلى علم للسلوك له سلطة فعالة ... انتظر حتى يتوافر لنا علم للسلوك قوى فعال مثل علوم الذرة وسوف تشهد الفارق بين الحاليين ... وهوماً توافرن [فالدن ٢] أخيراً . وهذه أيضاً مقولة عاد ليؤكدنا سكينر في كتابه : « ما وراء الحرية والكرامة » ولقدّم فصلاً كاملاً تحت عنوان تكنولوجيا السلوك الإنسانى ، أو لنقل علم التحكم في السلوك البشرى وتصميم البشر أو صناعة بشر حسب الطلب .

شعب داجن :

ويؤكد سكينر هذا المعنى ، أى صناعة بشر حسب الطلب ، فهذه هى قضيتة الأولى وهذه الأغز الأمل ، إذ يقول فريزيار مؤكداً هذا المعنى فى موضع آخر : « ماذا بقى لكى تفعله ؟ ... ما رأيك في تصميم الشخصيات ، أى وضع تصميم تصنع على غرار هـ ؟ هل يعنىك هذا الأمر ؟ .. والتحكم في الامزجة ؟ أعطنى

المواصفات المطلوبة وسوف أعطيك الإنسان المطلوب !!! . وما رأيك في السيطرة على الحافز ، وغرس الاهتمامات التي تجعل الناس أكثر انتاجية ونجاحا ؟ ... هل يبدو لك هذا الأمر خياليا ؟ ولكن بعض التقنيات متاحة ... ويمكن إعداد كثير غيرها تجريبيا ... فكّر في الامكانيات . مجتمع لا يعرف الفشل أو الضجر أو ازواج الجهود ... إننا نستطيع أن نحل السلوك الفعّال ، ونصمم التجارب لاكتشاف كيف نغرس ما نريد في شباننا .

والغريب أنه لا تتأثر هنا أبدا مسألة الحرية ، لأنها مسألة زائفة أو وهم أو ميتافيزيقي وغيبيات كما قال وليم جيمس . إنه مجتمع النمل ، حيث لا حاجة للمرء إلى مراقبة سلوكه ، ولا مسئولية عليه بسبب هذا السلوك . لقد تحلّت الفردية في المجتمع ... ويعد سكينز مقارنة أو مغاضلة بين نظام مجتمعه الخيالي وبين الديمقراطية البرجوازية والنظم الشمولية والشيوعية موضحاً فضل وميزة مجتمعه هو على المجتمعات الأخرى . إذ يرى أنها مجتمعات استاتيكية وليست دينامية . وما هو الزائر لمدينته الفاضلة يسأل في استنكار : « هل يسعدك أن تعيش في عالم استاتيكي ولا يعنيك كيف يشبع ؟ » .

و يقدر سكينز ، أو لنقل يروج لكتبته ، إن هذا لا يمنع من القول بأن أبناء مجتمعه الخيالي « أحرار » أن يفعلوا ما يشاؤون ماداموا لا يتشدون سوى الأمور التي يرميها لهم زعمائهم وأولو الأمر منهم وغرسوها في نفوسهم عن طريق آلية الفعل المنعكس الشرطي . ويرتكز المثل الأعلى الاجتماعي الذي

ينادي به سكينز على أساس النظرية السلوكية الأمريكية في علم النفس فضلا عن نظرية فلسفية ترى أن الإنسان مخلوق شرير لا عقلاني من المهد إلى اللحد ، وأنه لا سبيل إلى هدايته أو تقويم سلوكه إلا من سلطة أعلى ، وإسعاده رغم أنه أو على الرغم من طبيعته الشريرة غير العقلانية وذلك عن طريق التحكم في وعيه وسلوكه . يقول فريزيار « صديقنا كاستل قلق بسبب الصراع الطويل الأمد بين الدكتاتورية والحرية . ترى ألا يدري أنه لا يفعل شيئا سوى إشارة السؤال القديم عن التدبير المسبق والإرادة الحرة ؟ إن كل ما يقع من أحداث وارد في خطة أولية أصيلة ومع هذا فإنه مع كل مرحلة يتراءى للمرء أنه يصنع اختبارات ويحدد النتيجة وهذا هو ما يحدث أيضا في مجتمعنا [فالدن ٢] . فإن أبناء هذه المدينة يفعلون عمليا ما يريدون أن يفعلوه - أي ما يختارون عمله - ولكننا ندير لهم ما سوف يريدونه ، ونحدد الأشياء التي نرى أنها الأفضل لهم ولجتمعتهم ، أي نتحكم في إرادة الاختيار . إن سلوكهم محدد ومحتوم مسبقاً ، ولكنهم يشعرون أنهم أحرار ثم يستطرد قائلاً : « الدكتاتورية والحرية ... هذه ما هي إلا مسائل زائفة



وليدة اللغة ... إننا نسأل ما هو نوع العالم الذي يمكن أن نقيمه - نحن الذين نفهم علم السلوك ؟ » .

وليس هذا رأياً عابراً جاء عرضاً في سياق رواية خيالية . إذ يعود سكينز ليؤكد هذه النظرة في كتابه : « ما وراء الحرية والكرامة » حين يجد ما ذهب إليه جان جاك روسو . نراه هنا يتحدث بإعجاب شديد يصل إلى حد الافتتان بنصيحة ساقها روسو في كتابه « إميل » . ويبدو وكأن سكينز يحاول أن يبعثها إلى الحياة من جديد ليقدّمها نصيحة غالبية إلى دعاة المحافظة على سلطانهم ... هذا على الرغم من اختلاف المنطلق بين روسو وبين سكينز . وكان قد سبق أن انتقد سكينز إيمان روسو بالعقل والحرية ، لأنهما مفهومان تقليديان . ولكن سكينز هنا معجب بنصيحة روسو إيماء إعجاب ، وهي النصيحة التي يطبقها « فالدن ٢ » ، وكما قال فريزيار إنه ممسك بجميع الخيوط في يديه . وإليك نصيحة روسو التي ردها سكينز بإعجاب وكما جاءت على لسانه : « جان جاك روسو من أعظم من كتبوا في أدب الحرية ، وفي كتابه الرائع « إميل » يقدم نصيحة للمعلمين يقول فيها [ليس ثمة إخضاع كامل كالإخضاع الذي يحفظ مظهر الحرية ، لأن المرء بهذه الطريقة يأسر الإرادة نفسها . فالطفل المسكين الذي لا يعرف شيئاً ، ولا يستطيع عمل شيء ، ولم يتعلم شيئاً ، ليس هو تحت رحمتك ؟ ... ما من شك في أنه يجب ألا يعمل إلا ما يريد . ولكن ينبغي ألا يريد إلا ما تريده أنت أن يعمل ، وينبغي أن لا يأخذ أية خطوة لا تتوقعها أنت ، وينبغي ألا يفتح فمه دون أن تكون على علم بما سيقول » .

هذه هي النتيجة المنطقية للظلمة السلوكية وإيمان سكينر بأن الحرية الفردية ، كما يقول هو ، ليست سوى نوع من الجنون روجت له الثقافات الإنسانية التقليدية . ولكن علم النفس قادر على التحكم في سلوك المجانين ، وقادر على تحويل المجتمع إلى نوع من الحاضنة أو دار حضانة لفكران التجارب ، ويحقق المثل الأعلى المنشود والمفروض اصطفاً ؛ أو لنقل بلفه بيرس وجيمس ، المثل الأعلى الذي أصبح اعتقاداً وعادة تكونت لدى أبناء المجتمع أو فرضت عليهم وتوهموا أنهم يفعلون بملء حريتهم ما يريدون .

الهرب من الحرية :

ويطوى مفهوم سكينر الاجتماعي والفلسفي على نقد حاد لما يسمى الحرية الفردية . ولكن نقده نقد سلبي غير بناء ، ذلك أنه يصنع معنى خاصاً للحرية الفردية هو الارتباط إلى معنى التحلل من القيود التي يضيق بها صاحب الفكر الرومانسي ، وأبعد ما يكون عن المعنى الاجتماعي الذي أشرنا إليه في صدر هذه الدراسة .. ومن ثم فإنه ينتقد مفهوم الحرية الفردية في المجتمع البرجوازي ، ولكن نقده هذا يأتي من اليمين . ويمثل ردة أو محاولة لتجريد الإنسان من كل ما يثبّت أقدامه في صلابة على أرض الواقع .

في رأى سكينر أن الحرية صفة يسبغها الواقع الخارجي على الإنسان . فالغرد الحر هو من يعيش في بيئة حرة بمعنى بيئة بلا عوائق . ولكن أين الدافع الداخلي بما يحتويه من مشاعر ومتافع وروابط للعلاقات الحرة التي تدفع إلى الرغبة في المزيد من الارتقاء ؟ هذه

جميعها أوام . إن الإنسان والكائنات الحية الدنيا في هذا سواء . إذ تعمل جميعاً على تحرير نفسها من العلاقات والاتصالات المؤذية . وهذه كلها أمور تجري على المستوى الحسي المباشر . ويتحقق نوع من الحرية بواسطة أشكال بسيطة نسبياً من السلوك يقال لها الأفعال المنعكسة . يعطس شخص فيخلص الشعب التنفسية من المواد الضارة أو المؤذية . ويقيء فيحرر معدته من الطعام السام ... وحينما يوضع الناس في محبس فإنهم يكافحون بغضب وغيط حتى يحرروا أنفسهم . وهكذا يسبوا الحرية ، أو يحول الحرية إلى مجرد فعل منعكس مثل عمليتي العطس أو القيء ، وهي سواء عند الإنسان والحيوان . حتى رغبة نزول السجن في الحرية هي فقط الخروج من بين الجدران ، إلى ما وراء القفص أو الأسوار ، وبعدها ينتهي كل شيء ، أو تكون قد حلت قضية دون أي هدف أبعد ... إذ لا قضية على الإطلاق . وفقدت الحرية مضمونها الاجتماعي والتاريخي الانسانيين ، كما تفقد الحرية كل أساس نظري أو فلسفي يعبر عنه المجتمع لا الفرد وحده في صورة فكر حافز أو وعي دافع للسلوك ومحدد لطبيعته وهدفه .

والحرية بهذا المعنى ، وهي بالفعل كذلك عند سكينر ، هي الهرب يقول سكينر : « يلعب الهرب من المتاعب وتجنب المشاق دوراً أهم بكثير في الكفاح من أجل الحرية حينما تكون الظروف البغيضة من صنع الناس الآخرين .. فمثلاً نجد مراقب العبيد يبحث عبداً على العمل عن طريق ضربه بالسوط كلما توقف ، ويستأنف العبد للعمل ينجو من الضرب بالسوط . [ولطبعاً نال بذلك

حريته !!] .. الحرية سلوك هروبي ... منهج لا يدفع إلى الثورة من أجل تغيير المتاعب ، بل الاستسلام .. المحافظة على النظام مهما كانت آلامه .. القوة أو القسوة من أجل الحفاظ على الوضع القائم واستتباب الأمن والأمان ، وعلى المحكومين الطاعة والاستسلام في ذلة ، وكفاهم رضا الحكام . رأى سلوك غير هذا شذوذاً . إذ يقول : « وهناك نمط شاذ آخر من النجاة يتمثل في الهجوم على من ينظمون ويوجدون الظروف المنفرة ، والعمل على إضعاف قوتهم أو تدميرها . ولا ريب في أن السلوك الشاذ غير مستحب بل بغض في عيني سكينر . ولكن ليكن شعار المظلومين والمعذبين في الأرض مقولة الشاعر الساخرة : « دعوني أكل العيش بالجين » أو « أهرب تسلم وبهذا تعدو حراً » ، وليتمسك كل سبيله إلى الهرب حتى ولو كانت هذه السبيل هي العقاب والمخدرات . ولماذا لا ، إذا كانت الحرية هي الفراغ ، والاحرار هم من لديهم فراغ كبير ليعملوا ما يحلو لهم حتى ولو امتلات حياتهم مبالاً وخطايا .

وما هوذا ما يقوله سكينر : (بعض الناس لهم من السلطة أو القوة أو المال ما يكفي لإجبار الآخرين ، أو اقناعهم بالعمل في خدمتهم بحيث لا يبقى لهم ما يعملونه إلا القليل . هؤلاء لديهم « فراغ كبير ») . ويقصد سكينر بذلك أن لديهم حرية فردية واسعة ... إذ يضيف قائلاً : « ويبدو أن كل هؤلاء قادرين على أن يعملوا ما يطولهم ، وهذا هدف طبيعي المؤيدي مذهب الحرية . فالفراغ هو خلاصة الحرية » . وبذا أضحت الحرية الفردية هراء ، فارغة من أي مضمون . إنها

فوضى ومتع وملذات حسية لإتسان هو حيوان بطبيعته وممارساته السلوكية : وهي لا عقلانية كاملة ، ولا مسئولية أخلاقية حسب فهم سكينر ومن سبقوه . ثم إن الفراغ عند أهل الثراء والسلطة شأنه شأن أى فراغ ليس له مضمون اجتماعى أو سياسى أو اقتصادى ، ولا يقابله حريمان من فئة العاملين المكسودين غير المحظوظين ، فهؤلاء ليسوا أحرارا أو قل ببساطة ليسوا من أهل الفراغ .

ولكن ماذا لو ملأ الحقد قلوب هؤلاء المصرومين من « الفراغ » وأن نقول الحرية . علاج الحقد عند سكينر سهل يسير ، وذلك عن طريق التحكم من خارج في سلوكهم ، أو دفعهم إلى طريق الفساد والزديلة . هكذا في صراحة وفجور . وبذا ننعمن بالحرية ، أو لنقل العبارة في قلوبها ننعم أهل الثراء والسلطة بالحرية إذ يخلو لهم الجور . يقول سكينر : « يمكن لحكومة ما أن تحول دون لجوء المواطنين إلى الردة والنفور ، وذلك بجعل الحياة أكثر إمتاعا - بتوفير الغذاء ووسائل الترويح ، وتشجيع الانسحاب والقمار ، واستعمال المشروبات الكحولية ، والعقاقير المخدرة والمستنكة ، ومختلف أنواع السلوك الجنسى ، بحيث تكون آثار ذلك جعل الناس في متناول يد السلطة وغير بعيدين عن عقابها ، وردعا لهم . وقد أشار الإخوة غونكورث إلى ازدياد الأدب والفن الإباحيين في فرنسا في زمنهم فكتبوا « إن الأدب الإباحى يخدم مصالح امبراطورية سافلة .. إذ يستطيع المرء أن يدجن شعبا كما يدجن الأسود بالاستعناء » .

هذه هي نصيحة سكينر وأغلب

وصاياه التى أشدها إلى أهل الثراء والسلطان ، وإلى جميع الحكومات التى تسعى إلى ترويض شعوبها . ولعل ذلك الأسلوب الناعم أنجع من الأسلوب الفظ الذى قال به بيرس حين دعا إلى استخدام بطش السلطة لتثبيت الاعتقاد ... وهكذا يكون الشعب حرا بعيدا عن أذى السلطان ، هاربا إلى عالم الخيال ... ولنا أن نسال كم من نظم حاكمة أقادت من استغراق شعوبها في متع العقاقير وملذات الحس وأوهام المخدرات ؟ ... وكما كان الثمن ؟!!

النازية في ثوب جديد

إذا كانت الحضارة الغربية تواجه أزمة فإنها أزمة إدارة ، ولكن من ناحيتين ؛ إذ يلزم توافر سلطة قوية لا تخضع للموروث من تدابير الإصلاح الليبرالى لأن هذا مظهر ضعف . وإن العلم وتجارب العلماء على حيوانات التجارب تؤكد إمكانية مطلقة للتحكم في السلوك ، سلوك الحيوانات والإنسان على السواء . والوجه الثانى أن الإنسان يخضع للقوة ، تكبح نوازعه الشريرة والا عقلانية . وذلك لأن علة الشرور الاجتماعية تكمن في السلوك البشرى وطبيعته . والخطأ كل الخطأ في ذلك التقليد الموروث عن النزعة الفردية التى



غرست وهما اسمه الحرية الفردية والاستقلال الذاتى ، وقدره المرء على التحكم في سلوكه ، ومسئوليته عن أفعاله . ومن ثم أعطته اعتبارا ليس أهلا له . ولهذا أقضت هذه النزعة إلى نتائج مدمرة للجمتمع . وإذا كانت الحضارة الغربية الحديثة تركز على الإيمان بالحرية والكرامة الشخصية إيمانا يصل إلى حد العقيدة ، فإنها آمنت بوم هو علة الشرور والأثم

والأخطار . لقد أدت دورها فيما مضى خلال الصراع ضد الإقطاع والحكم المطلق ، ولكنها في أيامنا هذه باتت تمثل خطرا على المجتمع هكذا يبشر سكينر بفكرته العدمية عن الحرية الفردية .

ويتفق سكينر في نقده للحرية من منطلق عدمى مع فريدريك نيتشه فيلسوف النازية [١٨٤٤ - ١٩٠٠] ؛ ويبدو أنه اتفاق يعى به سكينر . ويشهد على ذلك التشابه بين عنوان كتاب نيتشه « ما وراء الخير والشر » وبين عنوان كتاب سكينر : « ما وراء الصرية والكرامة » . ثم إن كليهما يتخذ موقفا ميكانيكيا في نظريته إلى الإنسان وإلى الحرية الفردية وهو ما تمثله نظرة سكينر إلى الإنسان حين يطبق عليه نتائج تحاربه في علم النفس على القرآن وتعديل سلوكها من خلال الأفعال المنعكسة الشرطية . ورأى نيتشه أن علم النفس هو المسئول عن تعزيز الإرادة من أجل السلطة ، وكذلك سكينر يقول على لسان بطل روايته (فالدن ٢) إن علم النفس أوتكنولوجيا السلوك ، هو علم العلوم ، وهو ما أكده ثانية في كتابه « ما وراء الحرية والكرامة » . والناس عند نيتشه دهماء ورجاع . وكذلك العامة عند سكينر « لا حول لهم ولا طول » آلات يصنعها

الحاكم حسب الطلب . ثم أخيرا كان نيته موضع إعجاب وإلم جيمس أيضا الذى ورث عنه سكينر نظريته البرجماتية .

لقد كان فريدريك نيته داعية لفلسفة الإرادة ، أو النزعة الإرادية ، ومؤسسا لنزعة لا عقلانية . الحياة عنده هي إرادة القوة ، والقوة هي معيار لتقييم أهمية الظاهرة . وقيمة المعرفة في فعاليتها من حيث هي « إرادة للقوة » أو أداة لاصطناع القوة بغية السيطرة . ولكن سيطرة السوبرمان أو سيطرة الصفوة ...

وكذلك ذهب سكينر إلى ضرورة أن يكون الحكم للأقوى والصفوة ، على الرغم من اعتراض الدافعين عن الحرية والكرامة . ويدعم رايه بقول ماثور عن المدافعين عن الحرية والكرامة ... ت.هـ. هكسلى الذى فيه « يعترض قائلين إن عالمنا كهذا لا يعنى سوى الخير الآلى » إن ت.هـ. هكسلى لم ير بأسا فى ذلك إذ قال : « إذا وافقت أى قوة خارقة على أن تجعلنى دائما أفكر بما هو حق ، وأفعل ما هو صحيح ، على شرط أن أكون على شكل ساعة فأعيا كل صباح قبل أن أغادر فراشى ؛ فإننى سأقبل العرض على الفور ثم يقول : « وليس هناك من سبب يبرر وضع العراقيلى أمام التقدم نحو عالم قد يكون الناس فيه طيبين بمسورة آلية ... والشخص المسئول أو المتحكم فى مصائر الآلات البشرية هو الشخص الأجدر والأقدر والأقوى ومن ثم المستحق لهذا ... إن مفهوم المسئولية لا يفيد هنا كثيرا ، فالفضية خاصة بالقدرة على التحكم من جانب الحاكم وقابلية الانضباط من جانب الحكومين » .

ويحاول نيته فى كتابه « ما وراء

الخير والشر » ما حاوله سكينر من بعده أن يغير رأى القارئ فى معنى الخير والشر ، ونراه يمتدح « الشر ... » وإذا كان سكينر يلقى باللوم على النزعة الفردية المؤمنة بالحرية ، والتى شاعت حيناً فى تاريخ الفكر الأمريكى بين أوساط دعاة التغيير ، ويرى أنها هي المسئولة عن الكثير من الشرور ، وأنها إذا استمرت ، سوف تقود المجتمع إلى نتائج مدمرة . كذلك أكد نيته من قبل فى كتابه سالف الذكر أن من الخطأ القول إن من واجب الإنسان العمل على انتصام الخير وإزاحة الشر . إن كلمة الخير أوقية الخير ظاهرة من ظواهر الضعف ، وصدقة يسألها الضعفاء فى ابذال من الأقوياء ولهذا يقول نيته مؤكدا النزعة الفردية : « إننى أكره عبارة جون ستيورات مل التى يقول فيها « لا تتعلم مع الآخرين ما لا تريد أن يفعلوه معك » . أو بعبارتنا العربية إنه يكره مقولة « حب لأخيك ما تحب لنفسك » . ذلك لأن هذا الحب ليس قيمة أخلاقية اجتماعية لأنها تتجاوز للمصلحة الفردية واحتكام لمعيار آخر غير معيار المنفعة وإن هذا كما يرى نيته فرض وضيق للغاية ، وهو فرض لا وجود له أيضا فى مجتمع سكينر . الفضيلة الحقبة ليست للجميع ، أى ليست مشاعا ، وإنما يتعين أن تبقى سمة مميزة للأقلية الاستقرائية ... الفضيلة تعزل صاحبها عن غيره ، وهى ضد النظام وضارة بمن هم دونه من الناس . وعلى نفس هذا النسق يرى سكينر أن أنبل القيم يمكن أن تصبح موضع شك إذا ما رقع لواعها عناصر اجتماعية ينظر إليها المجتمع نظرة متدنية .

ومثلما ذهب مفكرون أمريكيون

سابقون إلى أن القانون الطبيعى ليس هو المساواة بل عدم المساواة ، وحرية المشروعات الفردية ، وأن البقاء للأقوى ، والقوة صانعة الحق وسنده ومبرره . وأن هناك من جاءوا إلى الحياة ليعانوا الظلم عدلا وحقا لأن هذا قدرهم ومكانهم ؟ وأن ثورتهم أو تمردهم ثورة وتمرد على الطبيعة وبكران للحق وتحد له . وإذا كان سكينر لا يطبق الحرية ويراه من الموروثات الثقافية البالية ، والتشبيث بهم الحرية ركض بالإنسانية إلى هاوية الجحيم ، كذلك كان رأى نيته فيلسوف النازية قبله حين قرر أن إرادة القوة لها الأولوية الأخلاقية . وأعرب عن حبه للقسوة والصرب والكبرياء الاستقرائى .

وأكد نيته ، مثلما أكد من بعده فلاسفة أمريكا ولسان حال رسالتها إلى العالم ، أن الأخلاق فى خدمة الأقلية الاستقرائية وهى أداة لتمييز الأقلية ، ولها حق الادعاء المستقل فى الاستماتع بالسعادة والرفاهية ... أما العامة فإنهم سقط متاع ؛ عليهم أن يمانوا من أجل إنتاج إنسان عظيم . ويقول سكينر إذا كنا لم نعد نلجأ إلى التعذيب فيما ندعوه بالعالم المتدن ، فإننا مع ذلك لا نزال نستخدم على نطاق واسع الوسائل العقابية فى كل العلاقات المحلية والخارجية . ومن الواضح أن هذا يتم لأسباب صحيحة . لقد خلقت الطبيعة الإنسانية بطريقة من شأنها أن تتيح السيطرة عليها عقابيا ... ويبدو أن الحاجة إلى العقاب تحظى بتأييد الفارخ » .

ومن الضروري فى رأى نيته أن يشن أصحاب السمو من الناس الحرب على الجماهير والعامة ، وأن يقاوموا النوازع الديمقراطية السائدة ، ذلك لأن

أصحاب الحال الوضع يتكاثرون لكي يصنعوا من أنفسهم سادة ... وهكذا يفضي اللين إلى سيطرة الدون والحتالة الذين أغوتهم فلسفات الضعف التي جاءت على لسان روسو والعبيد والاشتراكيين والعمال والفقراء ... وهؤلاء هم من يتعين على أصحاب السمو والرفعة أن يجاربوهم ؛ وهؤلاء الذين يؤلفون فيما بينهم عامة الناس أو جماهير الشعب بحاجة إلى حكم قوى يخضعون له ويوجه خطاهم . وفي هذا يقول نيتشه : « الهدف المنشود هو أن تتوافر هذه الطاقة الكبرى من العظمة التي يمكنها أن تصوغ إنسان المستقبل عن طريق الضبط والربط ، وعن طريق إبادة الملايين من العامة » سقط المتاع .

ونسأل أليس هذا هو مجتمع سكينر في روايته [فالندن ٢] حيث يستخدم الحاكم تكنولوجيا السلوك لتحقيق الضبط والربط ، والذي يدعونا إليه أيضا في كتابه « ما وراء الحرية والكرامة » ويحدثنا فيه عن أهمية تكنولوجيا السلوك لتحقيق هذا الهدف ؟ ... واليست هذه هي دعوة سكينر لكي يكون الحكم للأقوى ، ومن ثم البقاء له أيضا ، وأن تكون السيادة له سلطانا وثقافة ؟ وما هو يؤكد أن الحكومة المتساهلة هي تلك الحكومة التي تترك التحكم لمصادر أخرى غير سلطانها . ويقصد بالمصادر الأخرى المؤسسات الاجتماعية على اختلافها مثل المجالس النيابية والقضائية وغيرها ، فهذه عنده وسائل ضعيفة ، أو مظاهر ضعيف ، تقوم على التساهل والإرشاد والحوار بدلا من العقاب ويقول : « الغلطة الأساسية التي يقرئها كل أولئك الذين يخفرون

الأساليب الضعيفة في التحكم هي افتراضهم أن توازن التحكم متروك للفرد بينما يكون في الحقيقة متروكا لظروف أخرى ... » وبعد أن ينفي دور الإنسان وينفي حريته تماما لأنه خاضع بالضرورة لسلطة قوية يقول : « يبدو أن حرية الإنسان المستقل بكرامته تكونان مصانعتين حينما نستخدم فقط الأشكال الضعيفة وغير البغيضة في التحكم ... » .

ويؤيد سكينر رأيه بشأن ضرورة التحكم استناداً إلى القوة بتقديم أمثلة منها دور الأم في تربية طفلها وتسويتها عليه وعقابها له للحيلة دون الوقوع في الخطأ مثل محاولة عبور الطريق ... ويقول : « الأقوى ، الغلبة ، والحق والحرية ... !! » ويقول إن المطلوب هو قدر أكبر ، وليس قدرا أقل ، من السيطرة المصودة التي تهدف إلى فرض ثقافة معينة ، وضوح العقول وفقا لها . ويؤكد أن الحرية قرين السلطة أو القوة : فإن من يملك القوة أو السلطة لا بد له ، وحقه أيضا ، في مجال الممارسة الاجتماعية أن يمارس هذه السلطة ، وطبيعي أن يمارسها لمصلحته .

معنى هذا أن الأقوى له البقاء ، وهو الأحق بالسلطة ، وقوته تصنع حقه وتبرره . ومن ثم تكون ثقافته هي الغالبة



وصاحبة السيادة « إن مبدأ التطور قد استخدم ليبرر التنافس ما بين الثقافات فيما يسمى « مبدأ الداروينية الاجتماعية » . لقد قام الدفاع عن الحروب بين الحكومات والأديان والنظم الاجتماعية والانجاس البشرية . والطبقات على أساس أن البقاء للأصلح هو قانون الطبيعة - وهي طبيعة « حمرء الظلف والذئب » . وإذا كان الإنسان قد خرج من الصراع وهو سيد الأنواع ، فلماذا لا نتطلع إلى سلالة بشرية تكون سيدة السلالات ؟ وإذا كانت الثقافة قد تطورت بعملية معاكسة ، فلماذا لا نتطلع إلى ثقافة سيدة الثقافات ؟

إن لن تكن شريعة الغاب هي دائما وأبداً الحكم بعد سقوط كل المعايير الأخلاقية وغلبة اللا عقلانية ، وتجميد القوة . وهل نجد بعد ذلك أي فارق بين فكر نيتشه الذي كان ركيزة وتبريراً للعنصرية النازية ونزعة التفوق العرقي وبين سكينر الذي يبرر هيمنة ثقافة الأقوى سلاحاً أو ظلالاً وناباً ؟!

تكنولوجيا التحكم في السلوك الإنساني :

راجت المدرسة السلوكية في علم النفس منذ مطلع العشرينيات من هذا القرن وامتد أثرها إلى علوم اجتماعية كثيرة وظهرت هذه المدرسة في مواجهة المنهج الذاتي في تفسير السلوك والذي ساد الدراسات النفسية آنذاك ارتكازاً على الخبرات الباطنية النفسية للإنسان ، أو ما يعرف بمنهج الاستبطان والذي اعتمدت عليه أساساً مدرسة التحليل النفسي . وتأثر ج . ولسون ، عالم النفس الأمريكي

ومؤسس المدرسة السلوكية ، بفكر وتعاليم العالم الروسي ا.ب. بافلوف عن الفصل المنعكس الشرطى . ورفض وطسون القول بالموازاة العقلية والبدنية فى تفسير النشاط العصبى الراقى . ورفض السلوكيون اعتبار الوعى جوهرًا مستقلًا تمامًا ، وهم على حق فى هذا . كما رفضوا القول بأن الوعى له وجود حقيقى موضوعى كامن فى أشكال من المادة شديدة الرقى ، وكانوا على خطأ فى هذا . وهكذا ردوا علم النفس إلى علم وظائف اعضاء ولا شيء آخر . واتفقوا أى فارق كىفى بين الإنسان والحيوان .

خلص وطسون من خلال تجاربه على الحيوانات ، وخاصة الفئران ، إلى أن النشاط العصبى الراقى ليس سوى أفعال منعكسة شرطية ، وإنها جميعا سواء عند الحيوان والإنسان . أى اختزل النشاط فى حدود منه من البيئة واستجابة من الحيوان أو الإنسان . ومن ثم سلوك الإنسان شأنه شأن فئران التجارب ، ليس سوى ردود أفعال حركية أو ميكانيكية ، ولا حاجة بنا إلى افتراض شيء اسمه الوعى أو الشعور أو الخيال أو الإرادة ... فهذه أسماء بغير مسميات ولا وجود لها ، أو قل ميتافيزيقا مثلما قال وليم جيمس ... وفى ضوء هذه النتيجة رأى وطسون ، والسلوكيون معه ، أن بالإمكان التحكم فى السلوك الإنسانى وتشكيل الشخصية الإنسانية . وامتد أثر السلوكية إلى العلوم الاجتماعية الأخرى . وأفادت بها أنشطة اجتماعية وسياسية وأمنية واقتصادية على نحو ما نرى فى نظام الإعلانات التى تتكرر لترسيخ اسم السلعة فى الأذهان وتتحوّل إلى وسواس يدفع المشاهد قهرا إلى الشراء والاقتناء ، أو على نحو ما نرى فى

عمليات غسل المخ من خلال التعذيب والدعايات المتكررة فى مجالات الأمن السياسى ، وهى أساليب دعمتها وسائل التطوير التكنولوجى والتى يطلق عليها الآن اسم برمجة الأفكار . وهكذا يتطابق منهج السلطة فى تثبيت الاعتقاد الذى قال به بيرس مع المنهج السلوكى .

وذهب سكينز ، والسلوكيون الجدد بعامة ، مذهب وطسون مع اضافات وتعديلات قليلة . وقدموا ما يعرف باسم السلوكية الفاعلة Operant Behaviorism وهو المذهب الذى طغى وفساد فى الستينيات وكسر احتكار التحليل النفسى فى مجال العلاج . وقدم طرقا جديدة للتدريب فى مجال الإصلاح الجنائى . وكان له أثره الواضح فى مجال التعليم والوسائل التعليمية والفكرة الأساسية التى يقوم عليها مذهب سكينز فى علم النفس هى أن جميع الكائنات الحية ، بما فى ذلك البشر ، يتأثرن بدرجة كبيرة بنتائج سلوكهم . وهو ما يعنى أن السلوك صفة محورية للحيوانات والناس . ويعنى أيضا أن نوع النتيجة يؤثر على سلوك تال للسابق . والسلوك ونتائجه مجالهما البيئة الخارجية ، ولهذا فإن البيئة هى مفتاح التفسيرات التى تطرا على سلوك البشر .

وبناء على هذه النظرة رفض سكينز ، ومن ذهب مذهبه ، الصيغة التى قال بها وطسون فى تحليل السلوك إلى منهج - استجابة ، وأضافوا عاملا آخر سموه العامل الوسيط أو المتغيرات الوسيطة بين المنبه - الاستجابة ، إشارة إلى حالة الكائن الحى المستجيب مثل المهارة أو الحاجة - وهو ما يعنى الاهتمام بالاستجابات المختلفة للكائن الحى على منبهات البيئة واضعين فى الاعتبار

الخبرة الماضية التى اكتسبها الكائن الحى . ويرى سكينز أن هذا العنصر الوسيط أو الحاللة والخبرة ، هى الخاصية الرئيسية المميزة للكائن الحى . وهكذا يساوى سكينز بين جميع الكائنات الحية على اختلاف مراتبها فى سلم التطور بما فى ذلك الإنسان . فالذكاء وحياة النفس والنشاط العقلى دخلت عند وليم جيمس والسلوكيون ، ومن بينهم وطسون ، مجال البيولوجيا ، وأصبح العقل امتداداً طبيعياً للذكاء الحيوانى . ومحددات سلوك الإنسان هى الاعتقاد ، الذى هو حزمة من العادات السلوكية ، أو الغاية ، وهى بنفس المعنى . وساروا فى هذا على نفس الدرب الذى سار فيه علماء البيولوجيا أصحاب النظرة الميكانيكية فى أواخر القرن ١٩ ومطلع العشرين من أمثال لويب الذى حدثنا عن الانتماء الضوئى وكيف أنه هو العامل المحدد لسلوك الفئان ، ثم طبق وزملاؤه هذا على الحيوان والإنسان ، وكان هذا هو معنى إخضاع سلوك الإنسان وفكره وعقله للدراسة المعملية فى ضوء مفهوم وإمكانات العصر .

وهذا عين ما نجده عند سكينز ، إذ يلزم منها ركيزته الحتمية الميكانيكية وهو المنهج الذى يعود بنا إلى عصر نيوتن فى فهم العلم وتطبيق على التجارب النفسية . ومن ثم نراه يفضل الفارق الكيفى بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية من حيث منهج الدراسة . ودفعه منهج الميكانيكى إلى النظر إلى الظواهر النفسية ودراستها باعتبارها أجزاء فى آلة وليست كلاً متكاملًا متفاعلاً فى عملية تاريخية متطردة .

وأفضت المبالغة فى الحتمية الميكانيكية إلى إلغاء الإنسان ككائن له وجود متميز

أرقى كيفية من الحيوانات الأدنى من حيث التطور ؛ وأبرز سمات هذا الارتقاء هو الوعي ، فالإنسان عند سكينر آلة . وما يصدق على الفئران والحمام يصدق عليه ؛ وبذا يكون التحكم فيه من خارج أى من ظروف البيئة . والتزهد سكينر بالفعل بنتائج تجاربه على الفئران وطبقها كما هي نظريا على الإنسان على أساس المماثلة دون إجراء تجارب على الإنسان . وربما اكتفى بعمليات تعلم إنسانية أولية بسيطة دون بحث الوظائف المعرفية مثل التحليل والتقييم والأحكام المركبة والمفاهيم المركبة .. الخ .

ومضى سكينر بمنهجه إلى غايته ، إذ يقرر أن مفهوم الإنسان المستقل ليس سوى وسيلة نستعملها لتفسير ما لا نستطيع تفسيره بأية طريقة أخرى ، بمعنى أنه بدعة لا أساس ولا وجود لها ، أو حيلة لغوية نستخدمها ولهذا يستطرد قائلاً لقد بنينا مفهوم الإنسان المستقل من واقع جهلنا ... ولذا حق لنا أن نقول للإنسان بصفته إنساناً مع السلامة ولجھنا الله منك . ويصدق ذات الرأي على مفهوم العقل وهو مفهوم معطل . إذ أن عالم العقل ، أو القول بوجود عقل ، يستأثر بالاهتمام ويحول دون الاعتراف بالسلوك على أنه موضوع قائم بذاته . بل إننا في هذه الحالة نعتبر السلوك مجرد عرض لأفعال العقل كذلك نهمل الظروف التي يعتبر السلوك نتيجة لها . والتفسير العقلي [أي القول بأن العقل هو العلة الفاعلة للسلوك] يضع حداً لحب الاستطلاع . والملاحظ أنه إذ يهاجم المفهوم الميتافيزيقي القديم عن العقل ، يوسع نطاق الهجوم ويعممه بحيث يسقط ضمناً التفسير العلمي النشوءي

الارتقائي لمعنى العقل على نحو ما نجد عند علماء آخرين من أمثال بياجيه أو هنري فالون .

إن الإنسان آلة بمعنى أنه نظام معقد له مبادئ وقوانين ... أى سلوك يخضع لقواعد ... فالعبد الذي يعمل في حقل القطن ، وماسك الحسابات ، والتلميذ الذي يدرسه معلمه ، كل هؤلاء آلات . وإذا قلنا إن الإنسان حيوان فليس في هذا ازدراء له أو افتئات على الحقيقة ذلك لأن الإنسان هو الذي أضفى على نفسه تشريفاً لا داعي له .

وحاول سكينر ذات مرة أن يدفع عن نفسه هذا الاتهام فقال : واضح زيف هذا الرأي ؛ لأن كل ذى عينين يمكن أن يلحظ الفوارق بين الفئران والبشر ولكن البشر يشاركون الفئران في بعض القسمات النفسية . حقا إن الحيوانات والبشر تخضع لقوانين سلوك محددة ، وتعدل تصرفاتها تحت تأثير الشواوب والعقاب . ثم يضيف : إن سيكولوجيا الفئران لا تكفي وحدها لتستوعب كل سلوك الإنسان . وهوما يعنى أن الفارق يتعلق بالأسس التي يمكن إضافتها إلى أسس دراسة الحيوانات الأدنى مرتبة . ويصبح الإنسان حسب هذه النظرة مجرد حاوية أو خزانة لأفعال منعكسة شرطية .



ويصل سكينر إلى غايته التي ابتغها من هذا المنهج وهو إننا مخدوعون إذ نتصور أن المرء حر قادر على اختيار أفعاله أو التحكم فيها . وإذا كانت الفعالية للبيئة وحدها ، إذن لم يبق إلا التحكم في السلوك من الخارج - خاصة أن المجتمع كعلاقات لا وجود له وإنما الموجود في الواقع هو تجمع أفراد ... الجنس لا وجود له إلا كجماعة من الأفراد وكذلك الحال بالنسبة للأسرة أو القبيلة أو السلالة أو الأمة أو الطبقة ... الفرد هو دائماً الذي يتصرف ويتغير والبيئة هي المسؤولة عن تطور الجنس البشرى .

واستطرداً ، يتناول سكينر مشكلة الوعي عند الإنسان فيعود إلى ما قاله واطسون من أن الأفعال المنعكسة الشرطية هي بناء فوقى يهيمن على الفرائز الفطرية ؛ وأن هذه الشبكة المعقدة من الأفعال المنعكسة تشتمل على ما نسميه الوعي ، أى أن الوعي هو جماع الأفعال المنعكسة الشرطية . ويصبح الفارق بين كائن حي وآخر هو فارق كمى لا غير .. ويتنقل سكينر خطوة أخرى أبعد من واطسون ويقدم لنا بديلاً عن الوعي وهوما أطلق عليه عبارة «السلوك الفعال» وهو في رأيه بناء فوقى فسيولوجى مركب أعلى من الأفعال المنعكسة الشرطية . ويشبه هذا السلوك الفعال عدسة حية يتكيف شكلها حسب خبرتها السابقة . إذ يزداد سمكها إذا سقط عليها شعاع لاذ ، وتضيق أو ترق إذا كان الضوء يؤذيها ، بل وقد تدور على محورها لتعكس كل الضوء وترده . ويرى سكينر أنه لا حاجة بنا لكي ننضغ على هذه العدسة صفة الوعي بسبب سلوكها النشط هذا . إنها خبرة وليدة الماضى

تفيد بها العدة ولا شيء أكثر من ذلك .
ويقول إن الفلاسفة وعلماء النفس
الذين اضافوا إلى الحالات الفسيولوجية
المختلفة لجسم الإنسان الحى مسميات
أخرى مثل الإرادة والضمير والموهبة
والاهداف والنوايا ، إلخ إنما وقعوا فى
ذات الخطأ الذى وقع فيه علماء الطبيعة
والكيمياء خلال القرنين ١٨ ، ١٩ حين
اختلفوا اصطلاحات لمسميات لا وجود
لها مثل «الشموسجين» أو «الإشيره»
لوصف عمليات الاحتراق أو انتقال
الضوء عبر الفضاء الخارجى وينشأ
هذا السلوك الفعال عند الإنسان
والحيوان ويتطور تحت تأثير البيئة بما
فى ذلك البيئة الاجتماعية فى ضوء علاقة
المنبه / الاستجابة حيث أن البيئة قد
تشجع أو تعاقب الكائن الحى على سلوك
ما . وتتراكم المنبهات والاستجابات
لتتألف منها خبرة سلوكية هى مناط
التحكم الذاتى أو التحكم فى البيئة سواء
بالتلازم معها أو بالتأثير فيها .

هكذا يتضح لنا مفهوم سكينر عن
تكنولوجيا السلوك أداة لهدف ينشده ،
أو أداة لتغيير الإنسان من الخارج :
إنها الربط بين المثوبة والعقوبة لتكوين
خبرة سلوكية لدى الحيوان أو الإنسان
على نحو ما نرى فى التجارب على
الحيوانات . ويتضح لنا أيضا كيف أن
سكينر قد تخلى تماما عن الواقع
النفسى ، أو عن الوجود الحقيقى للكيان
النفسى بمدلوله الاجتماعى النفسوى
الارتقاى ، وضمي به لحساب الكيان
العضوى المادى فحسب . وهذا هو
ما يقوله بوضوح فى كتابه : عن
السلوكية إذ يقرر فيه ، أو يردد فيه ،
كلام وليم جيمس من أن السلوكية
الراديكالية لا تنكر حقيقة «العالم
الفردى» وإنما تراه صورة مقابلة للعالم

الطبيعى الخارجى ، والفارق أنه
محصور داخل الفرد المعنى وكل
ما اصططلح الفلاسفة على تسميته
«العالم العقلى» مثل حرية الاختيار ،
وحرية الإرادة والضمير... إلخ هى فى
رأيه حالات نفسية وتلقيفية للكائن الحى
الذى يخضع بصورة متصلة لتأثير
البيئة ... وإن هذه الاصطلاحات ما هى
إلا مسميات لأشباح وهمية لا وجود
لها . وقلنا إن «س» من الناس موهوب
يساوى قولنا إن لديه سلوكا عميق
الجذور غير معروف المنشأ تحديداً .
وقوة الإرادة ليست سوى استجابات
قوية على الظروف الخارجية . والاهداف
والنوايا والافتقاعات البشرية والضمير
الإنسانى ليست كلها سوى خبرة
الإنسان السلوكية . التى جمعت
وارتبطت بعمليات الحرمان والجزاء
السابقة من خلال علاقته بالبيئة المحيطة
به ، أى عادات ، ومن ثم اعتقادات
تكونت ورسخت فأصبح سلوكه ظاهرى
يظهر البطارية التى يجرى شحنها ثم
تفرغ شحنتها...هى من خلال ردود
أفعال مع البيئة الطبيعية والاجتماعية .

ويضى بنا كل هذا ، حسب رأى
سكينر . إلى نقى الوعى الإنسانى ، ثم
ننقى بالتالى أى فعالية إرادية وذاتية
للوعى على السلوك وهو ما يتسق أيضا
مع ما ذهب إليه فلاسفة الولايات
المتحدة وعلى رأسهم شارلس بيرس
ووليم جيمس وجون ديبوى . فالوعى
ليس إلا ظلا للخارج ، وليس الظل هو
الذى يتحكم فى الجسم ، بل الجسم ، أو
قل البيئة الخارجية هنا ، هى التى تحدد
وتحكم الظل الملائم لها . ويتلخص هذا
الاتجاه العيارى الشهيرة عن السلوكيين
والبرجماتيين بهامة : «إن الإنسان
لا يجرى لأنه خائف ، بل إنه خائف لأنه

يجرى »

وهكذا يفقد الإنسان فى صورة فأر
تجارب على نحو ما تكشف لنا رواية
سكينر «فالن ٧» . إذ يعيش فى تجمع
من أفراد حيث السلطة أو الحاكم
يرفضهم وفق مشيئته وحسب قاعدة
«المنبه - الاستجابة» وتكوين أفعال
منعكسة شرطية أو عادات تخلق
اعتقادات تتلام مع حاجة الحاكم . وها
هنا تبدد نداء عصر النهضة وشعار
التنوير عن الحرية والإخاء والمساواة
وانتهكت شعارات حضارة العصر ،
وتحولت الحرية الفردية والإرادة الحرة
والوعى والضمير إلى أشباح تشير
الاستهجان . ولم يعد الإنسان سوى
حيوان تجارب فقد أهليته ، وبات خامة
تفرض فيها السلطة ما تشاء من
اعتقادات بالترهيب أو الترغيب حسب
مدى مقاومتها وأضحت شرور المجتمع
مجرد اعتقادات خاطئة أى أوامير يمكن
تغيير زاوية النظر إليها فنرى المجتمع
غارقا فى السعادة . وتعلقت فعالية
الوعى الإنسانى وهو أسمى ما يملك
الإنسان ، وهو سلاح الماضى الفعال
لتغيير حياته وتغيير المجتمع .

وإذا كان سكينر استطاع الإفادة
بتكنولوجيا السلوك لتعديل سلوك
حيوانات وديعة وتحويلها إلى حيوانات
عدوانية جارجية . كذلك فإن تكنولوجيا
السلوك هى أداة السلطات الحاكمة
لتعديل سلوك أفراد المجتمع . وكل من
يشذ من أبناء المجتمع ويصر على
التغيير . أو تحدته نفسه عن الثورة
والتمرد يمكن علاج هذا «الشر
الاجتماعى» الذى أصابه عن طريق
تكتيف جرعات التجارب معه على نحو
ما يحدث فى عمليات غسل المخ ... وإذا
لم يجد معه هذا الدواء ، فالتعذيب هو

الأداة المثلى لعلاج الحالات المستعصية ، ولها دور استشفاء أو «مراكز علاج» متخصصة . وهذا هو ما قاله سكينز إن بشر بإمكانية تغيير الناس بفضل «تكنولوجيا السلوك» وتحويل الصغير منهم إلى حصائم وديعة ، وإبدال السلوك العدوانى بسلوك تعاونى ، وتحويل نزوع التمرد إلى طاعة أو إذعان وانصياع أو رضى واستسلام للأمر الواقع .

قال سكينز ذلك على لسان فريزيار بطل روايته «إفان ٢ » بينما كان البطل يبدد المشكلات التى يعانى منها المجتمع المحلى والعالمى ثم يقول لرائه :

«إننا بحاجة إلى علم للسلوك له سلطة فعالة .. انتظر حتى يتوافر لنا علم للسلوك قوى فعال مثل علوم الذرة وسوف تشهدون الفارق بين الحالىين ويقول سكينز أيضا إن معظم مشكلاتنا الرئيسية تعس السلوك البشرى ولا يمكن أن تحل بواسطة التكنولوجيا الفيزيائية أو البيولوجية وحدها . إن ما نحتاج إليه هو تكنولوجيا للسلوك . والشرط الأساسى لنجاح تكنولوجيا السلوك هو أن نخلى عن أوهام وريثانها تتمثل فى معتقدات بالية تقول إن الإنسان ذات مستقلة أو أن ثمة شيء اسمه حرية فردية أو عقل . إن تكنولوجيا السلوك لن تحل مشكلاتنا إلا بعد أن نحل محل وجهات النظر التقليدية التى تنتمى إلى عصر ما قبل العلم . وهذه وجهات نظر محصنة تحصينا قويا ، وإن مفهومى الحرية والكرامة يوشحان مدى الصعوبة أنهما من خصائص الإنسان المستقل فى النظرية التقليدية . وهما ضروريان للممارسات التى يكون فيها المرء مسئولا عن سلوكه ويثاب على إنجازاته . أما

التحليل «العلمى» فينسب كلا من المسئولية والانجاز إلى البيئة .

حقا لقد كان سكينز متسقا مع نفسه ، ومع تراث الفكر البرجمائى . إذ يستحيل فى ضوء هذا المنهج الحديث عن حرية أو عن كرامة . وينتفى فى ظل هذه النظرة الحديث عن خير أو شر اجتماعيين ، فهذه كلها أوهام وتخيلات . والتسليم بهذا يعنى استسلاما كاملا للسلطة صاحبة القوة والقرار : ومن ثم تأمن السلطة ، وكل سلطة ، على نفسها مغبة ترديد شعارات كريمة إلى نفسها . هدامة مثل شعارى الحرية والكرامة

سكينز

وهم الحرية ومجتمع القطيع (ب)

السلفية الجديدة والرضا بالظلم

تلك هى النهاية المساوية التى انتهت إليها سكينز خاتم المرسلين من الفلاسفة وعلماء النفس الأمريكين حتى الآن على الأقل ... وتلك هى وصاياه لإنقاذ سلطة ، وكل سلطة ، تخلت عن المثل العليا التى كانت مطلق الإنسانية خلال



عصر النهضة ومع مطلع الثورة الصناعية قبل أن يرتد عنها أصحاب النزعة المحافظة ؛ وهى بالضرورة منطلق كل نهضة مقبلة : الإيمان بعقل الإنسان صاحب الدور الاجتماعى الإيجابى ، فضلا عما يضيف كل عصر من ذخائر جديدة تخص الإنسان البدع .

وأخطر ما فى هذه المسألة التى دفعنا إليها سكينز ليس فقط تجريد الإنسان من هذه المثل العليا ، بل النظرة التشاؤمية اللاإنسانية التى تسد الطريق أمام أى احتمال لتطور ارتقائى جديد فى الفكر والمجتمع والاقتصاد ...

الخ إذ يجد كل دعاة الجسود والتقليد والمحافظة فى هذا النهج سلاحا ينتصرون به على خصومهم وخصومهم هؤلاء هم حملة مشعل النهضة ودعاة الصحة والتغيير ، ويملكون عادة البديل الذى يقود الناس إلى طريق الرشاد وهذا البديل هو النظرة العلمية وليدة العصر ، التى تفرق بين الإنسان والحيوان ، وتضع كلا فى مرتبته ومكانته ، مدركة الفارق الكيفى فى سياق التاريخ التطورى الارتقائى على نحو يحدد لكل ظاهرة خصائصها ، وتعرف دور الوعى الإنسانى ، الفردى والاجتماعى ، ويمدده التاريخى ، وحصاد هذا الوعى من فكر واكتشاف لقوانين الحياة الطبيعية والاجتماعية ، والأمضاء بها فى تغيير الحياة وبناء المستقبل .

إن الحرية الفردية أبعد ما تكون عن مطابقتها بالفردية الأثانية .. وأبعد ما تكون عن حصريها فى إطار المشروعات الحرة الاقتصادية دون سواها : وأبعد ما تكون كذلك عن الإرادة الحرة بمعنى رفض الضرورة وأسقاط قوانين ، أو

ما نراه قوانين ، حركة الواقع وعلاقات المجتمع . حقا إنها ليست حرية مطلقة على نحو رومانسي فح يلقي بالمجتمع كله إلى التهلكة تحت إغراء زين زائف . ولكن جميع الناس يتمتعون بدرجة ما من الاستقلال في اختيار أهداف نشاطهم وإثارة هذه السبيل على غيرها في بلوغ الأهداف المنشودة ، وفي التحكم في ظروف الحياة ... إلخ ويتسق الفكر العلمى للتاريخ مع النزعة الإنسانية الحقة ، ومع المثل العليا لكل نهضة اجتماعية . وإذا كان حقا أن الظروف المحيطة بالإنسان تصوغ الإنسان ، فإن من الضروري والحال كذلك ، مع إيماننا بالفعالية المتبادلة أن نجعلها ظروفا إنسانية ، أى أن تكون ظروفا تكفل للفرد الاجتماعى حرية التطور الارتقاى الشامل .

ولكن هذا كله على نقيض ما ينشده الفكر البرجماتى ، أو الفكر الأمريكى الرسمى ، الذى تطور على مدى القرن العشرين وأصبح نظرية كلية ازدادات نضجا وشمولا مع توالى الفلاسفة والعلماء حملة أنواء رسالة الفكر الأمريكى إلى العالم ، وأخبرهم سكينر ، كل يبرز في مجال تخصصه هذا النهج الذى هو في جوهره نهج محافظ ، ويرى من حقه اتباع كل وسيلة ممكنة في سبيل الوصول إلى حقه في البقاء مؤكداً أن هذا هو الحق والعدل والخير لأنه النافع له .

فقد عمد كثيرون من الكتاب والمفكرين الأمريكيين ، بعد رسوخ أقدام البرجماتية منهجا وأداة للتفكير إلى أسلوب خادع وخطيء في أن واحد . إذ نرى منهم من يزعم أن الحرية الفردية مفهوم اقتصادى أكثر منه سياسى ، وهى محاولة مجتزأة تقضى إلى

اختزال المفهوم للدلالة على معنى محدد ومحدود ، ومن ثم يفتقر إلى الرؤية الشمولية ، ويبدو قاصرا عاجزا عن أى فعالية اجتماعية . ونجد هذا على سبيل المثال عند مفكرين اقتصاديين محافظين من أمثال ملتون فريدمان الحائز على جائزة نوبل والذى يؤكد في كتابه «الرأسمالية والحرية» على أن الحرية الفردية هى حرية المشروع الخاص لأنه هو الأصل وماعاده فروع . ويرى أن إلغاء الملكية الخاصة للمشروعات هو إلغاء الحرية الفردية ولا شيء آخر ولذلك يعارض كل محاولة للتدخل في تحديد الأرباح الخيالية لكبرى الشركات الأمريكية . ويدين هذا الاتجاه زاعما أنه اتجاه تخريبى يقوض الدعائم التى تقوم عليها الأمة الأمريكية . وهو نفس المنهج في التفكير الذى استند إليه البعض في تيرير اتباع سياسة انفتاح

اقتصادى دون حدود أو قيم باسم الحرية الفردية . ودون التزام بحدود رؤية اجتماعية شاملة لتطوير المجتمع وفق مقاييس متعددة اجتماعيا ومن ثم تحول الوضع كما قيل بحق «انفتاح السداح مداح» ، أو فوضى شاملة ، ونكبة اجتماعية ، وإن بدانة و انطلاقا غريزيا في عين أفراد اثناثنين أعمتهم شهواتهم . والغريب أن بيل كلينتون عارض باسم الطبقة الوسطى الأمريكية تلك السياسة التى أطلقت العنان لكبار الرأسماليين على حساب من اسماءهم القوى المنتجة .

وهناك مفكر أمريكى آخر ، وهو عالم الاقتصاد الشهير هنرى ويلي يقول في كتابه «ثمن الحرية - نظرة جديدة إلى الرأسمالية» الصادر عام ١٩٦٠ : «يجب علينا أن نرضى ببعض الظلم الاقتصادى الذى يخلق المنافسة ... إن

القيمة الأخيرة للاقتصاد الحر ليست هى الانتاج بل الحرية ، أو أن الحرية لها ثمن تدفعه ... » وإذا كان لزاما علينا أن نرفض الاشتراكية [أو لنقل العدالة الاجتماعية] وهو واجبنا ، فإذنا نؤسس رفضنا هذا على قيمة الحرية ... وتدفع القيمة طبعاً وهى أن نتحمل قدراً من الظلم ، ولكن دون أن نسال ولحساب من؟ ؟

وفي هذا الاتجاه يتحدث مفكر أمريكى ثالث هو شارلس ويتاكار Charles whittakar ويقول في محاضرة له أمام طلاب : «إن الأصل في مساواة اقتصادية وهم وخيال ، وإن المثل العليا عن المساواة تتناقض مع المثل العليا عن الحرية . حيث أن هذه لا توجد إلا على حساب تلك .. إن الأحرار غير متساويين اقتصاديا فالعدل الاقتصادى نقيض الحرية ونفى لها .

صفوة القول إن الحرية بالمعنى الأمريكى ، هى حرية القبضة الحديدية من الشركات متعددة القوميات والاحتكارات . لم تعد الحرية على لسان المفكرين الأمريكيين مشكلة فكر وأخلاق وسياسة وقانون وعلاقات اجتماعية وأهداف مجتمعية .. أى أنها لم تعد الإنسان بكل جوانبه دون تجزئته أو اجتزاء ، وأنه بدون الحرية لا مسئولية . وائى تاتى هذه النظرة والبرجماتية بقر ، كما أوضح وليم جيمس وسكينر ، أن الحرية وهم ميتافيزيقي ، وأن الفرد غير مسئول إنهم يعمدون إلى قصر الحرية الفردية على مدلول اقتصادى ضيق ، ويسقطون منها كل أبعاد اجتماعية وإنسانية وسياسية فتبدو شوهاء عقيم . حقا إن الحرية لها ثمن ، ولكن ليس ثمنها الرضى بالظلم الاجتماعى لحساب حفنة

من الشركات أو إشبعا لتزوات حاكم مستبد . إن الشعوب تناضل من أجل الحرية ، لا باعتبارها كلمة فارغة من المعنى ، بل من أجل أهداف حياتية تنشد لها ، ومنافع مستقبلية تنتظرها .

وحيث ترفع الشعوب شعار الحرية أو «الموت» فإنها تعرف هذه الأهداف وتلك المغامم وما يقابلها من مغامم مشتركة . وتعنى الحرية هنا تحسراً من رغبة السيطرة : اقتصادية أو عسكرية أو ثقافية ... إلخ ولهذا نجد معركة الاستقلال هي معركة من أجل تصد رطبى سياسى واقتصادى ، وهي معركة حقوق ديمقراطية وتحدر ثقافى اجتماعى وشخصى بالتالى . إنها معركة ميلاد مجتمع وازدهار إنسانية أبنائه ... والشأن هو النضال اختياراً بين الحياة أو الموت ، وليس قبول الظلم أو الاستكانة ثبنا لحرية كلام محسوبة ومحددة الاتجاه .. ونخطئ إذا زعمنا أن الشرور الاجتماعية هي تضحية طوعية على مذبح الحرية ، وننكر أنها وليدة نظام تقتله صراعات وتناقضات عدائية اجتماعية وعقبات وعراقيل اقتصادية وفكرية ... إلخ . ونخطئ أيضا إذا ذهبنا مذهب سكينر إذ يقر أن مشكلات المجتمع مردها إلى ذات الفرد لأن النفس شريرة لا عقلانية ، أو أنها أمراض شخصية ... وإنما إذا قُسمنا سلوك الفرد ، بحيث يرضى ويستسلم ، صلح حال المجتمع ، ونخطئ مرة ثالثة ، إذا ذهبنا نفس هذا المذهب وقلنا إن تغير الواقع أو البيئة لا يعنى غير تقديم معززات للسلوك الفردى ، ثواباً أي عقاباً ، لتعديله وفق رؤية يحددها من يمسكون بخيوط المجتمع ولصالحهم طبعاً .

ولكن هذه هي النظرة التي تروق دعاة

النزعة المحافظة والفكر السلفى وليس غريباً أن نجد لها رواجاً بين صفوفهم ، وتعاظفاً ومناصرة . إذ يسود الولايات المتحدة منذ مطلع النصف الثانى من القرن العشرين ، وهي حقبة رواج فكر سكينر ، اتجاه يحمل اسم : النزعة المحافظة الجديدة . واهم دعاة هذا الاتجاه أرنلج كرسستول irving kristol الاستاذ بجامعة نيويورك ؛ وملتون فريدمان الذى عمل مستشاراً اقتصادياً لأكثر من رئيس للولايات المتحدة ، وغيرهما من كبار رجال البنوك والنشر والصناعة والسياسة . ويشن أنصار هذا الاتجاه حرباً مقدسة ضد كل الاتجاهات اليسارية والديمقراطية ، ويدعون ، على الصعيدين المحلى والعالمى ، التيارات المحافظة ذات النزعات السلفية .

ويسعى أصحاب النزعة المحافظة الجديدة إلى تقديم تفسير جديد لفكرة الحرية بهدف تجريدها من أى محتوى آخر غير تبرير الملكية الخاصة والمشروع الرأسمالى الحر . فها هو وليام سيمون وزير الخزانة الأمريكية الأسبق نراه في كتابه «وقت الصدق» يقول إن المعنى الاصيل والحقيقى لمفهوم الحرية قد أفسده الإصلاحيون الليبراليون وتحول مفهوم الحرية إلى ضده . فبدلاً من أن



يعنى الاستقلال عن التنظيمات الحكومية تحول إلى اعتماد متزايد على جهاز الدولة ... ثم يضيف قائلاً : وإنما لا نستطيع أن ندافع عن الرأسمالية دون الدفاع عن عدم المساواة . وهكذا يدعو أصحاب النزعة المحافظة الجديدة إلى العودة إلى المحافظة على مفهوم الحرية المطلقة للمشروعات الرأسمالية الخاصة ويرددون عبارات ترتكز فلسفياً على أسس النظرة البرجماتية ويرون في هذا تاصيلًا للحرية المفترى عليها .

واتساقاً مع هذه النظرة الفلسفية البرجماتية يشيع هؤلاء أن أسباب الفقر لا تكمن في رذائل النظام الاجتماعي والاقتصادى [وهو ما لا يقوله سكينر على الرغم من تكرار كلمة البيئة إلى حد الإملال] ، بل ترجع إلى ظروف وأسباب ذاتية تخص الأسرة والإنسان البائس ، أو هبوط مستوى التعليم أو نقص الخبرة الفنية في العمل ، أو احتلال الصحة ... وغير ذلك من أسباب يؤخذ كل منها على حدة دون بيان العلاقات المتداخلة والمتكاملة وبهذا فإن المساعدة أو لنقل الصدقة ، على المستوى الدولى أو الفردى ، هي أسلوب العلاج على الرغم من فشل هذا الأسلوب تاريخياً . ويرى أيضاً أن المساواة ، التي يلهونها أو يصوغونها زيفاً في معنى رومانسى مطلق ، لا تأتى عن طريق البدء الليبرالى للفرص المتكافئة والندية ، ولا على أساس حق العمل ، بل عن طريق مبدأ التعويض أو الصداقات والإعانات الاجتماعية للفقراء والمقصولين والعاطلين ... ولكن إلى حين . ومن ثم فإن المساواة في نظرهم ، ترتكز على مبدأ «أخلاقيات التعويض» تعويض عيني من القادرين إلى الفقراء . أما الحديث عن الحق الطبيعى في

المساواة والتحرر المعنوي ، على الأقل ، من عبء تفرضه الصدقات على المستفيد تجاه المانع وعن الحق الطبيعي في فرص متكافئة في مجال العمل والتوزيع والنشاط الاجتماعي هذا التحديث سوف يجزئنا إلى الحديث المشؤم حسب نظرتهم عن الحرية الفردية وهو حديث خرافة

وليس غريباً أن يسخر دعاة هذه النزعة ، من أمثال كيرت فونينجات Kurt vonnegut من هذه الأفكار الأسطورية عن عدالة التوزيع وتكافؤ الفرص الاجتماعية ، ويحرفون الكلام عن مواضعه وصولاً إلى غرضهم . فما هو يسوق سحريته في رواية من روايات الخيال العلمي ألها بعنوان هاريزون برجرسون Horisson Bergeron إذ يتخيل المؤلف أن المساواة الكاملة والمطلقة تحققت عام ٢٠٨١ ولم يعد الناس سواسية أمام الله والقانون فحسب بل في كل شيء : سواسية في الذكاء والجمال والسرعة والقوة وخفة الظل . وفرض الدستور على الحكومة توفير وسائل تكنولوجية تعوض أي نقص يشكو منه أي من أبناء المجتمع ضماناً للمساواة المطلقة .

وهكذا تكشف القصة عن إيمان المؤلف ، شأنه شأن سكينز وغيره من البرجمانيين ، بأن المظالم الاجتماعية ومظاهر التفاوت بصورة مطلقة ومجردة راجعة إلى أسباب جبلية وعيوب شخصية ، وأن الإصلاح يأتي عن طريق التعويض والإعانات . وإن كان ذلك مفسدة للحياة وتعطيلاً لمجتمعها . وهو في هذا لا يختلف عن تعويم سلوك الفرد ليصلح المجتمع .

فالشكلة عنده مشكلة فردية ، وليست مشكلة اجتماعية ، بل إنها

أيضاً بيولوجية . وينكر المؤلف وأمثاله أن السبيل الوحيد إلى المساواة الاجتماعية ، أو لتكافؤ الفرص تجنباً لأي ليس ، هي تغيير المجتمع وإحداث تحول جذري في النظام الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، وكفالة تكافؤ الفرص بين أبناء المجتمع في مجالات الحياة الإنتاجية والثقافية والعلمية ، ومن كل ولكل حسب قدراته وأهليته ، وهو ما يعني أيضاً الإيمان بالفروق الفردية . ومن كل كذلك دوره الإيجابي النشط في الأداء وفي المبادرة ، وفي الرقابة ، وهو ما يعني ترسيخ مفهوم الحرية الفردية بمفهومها المتطور .

إن الضوف من شيطان العدالة الاجتماعية والتغيير الاجتماعي ، أو الخوف من يقظة شعوب العالم الثالث وسعيها لتثبيت أقدامها على طريق النهضة ، متحررة من سطوة الهيمنة الأجنبية ومن براثن التخلف ، وانتزاع حقها في الحياة ، هذا الخوف يدفع مفكرى الولايات المتحدة . وهم اللسان المعبر عما تراه رسالتها إلى العالم ، إلى تشويه وحرف أسس الفكر الاجتماعي الذي يدعم إرادة التغيير . وإذا تأملنا معا رسالة هؤلاء ، أو رسالة الفكر الرسمي الأمريكي إلى شعوب العالم الثالث ، متمثلة فيما تصدره اليهم الولايات المتحدة من خلال مؤسسات الإعلام والدعاية والنشر ... إلخ أو من خلال ما تصدره إلينا من تكنولوجيات تؤكد لنا كيف تعتمد هذه الأجهزة على غرس أفكار شائنة وترسيخها سواء من خلال التكرار أو البريق الساحر الذي يشد الانتباه ويقتن الآلآباب ، الباب السدج من الناس ، ويحفز إلى التقليد والمحاكاة أو إلى التحليق البعيد عن الواقع . ونلاحظ أن هذه الأفكار في

محصلتها العامة تبين للناس أن الظلم أو عدم المساواة في فرص الحياة قدر وظاهرة طبيعية .

لم يعد القانون الطبيعي هو ما سبق أن اكتت البرجوازية إبان ثورتها ، وحين كانت رائدة لنهضة حضارية إنسانية جديدة وأداة رفعت شعارها حرية - إخاء - مساواة : بل أصبح القانون الطبيعي على النقيض ، هو عدم المساواة ، وحرية المشروعات الفردية والبقاء للأقوى قانون الغاب لحياة حمراء الظلف والثاب كما قال سكينز . ويؤكد أصحاب هذه النظرة أن المظالم ومظاهر التفاوت في المجتمع شيء جبلي موروث وأصيل في الطبيعة الإنسانية . وإن أي محاولة لتغيير الوضع عن طريق تدابير وإجراءات اجتماعية واقتصادية وسياسية تعنى أن تلقى بأنفسنا إلى التهلكة في هوة مالمنا من قرار حيث ندخل في سلسلة لا نهاية لها من المطالب المتعلقة بالمساواة . وهل يفتض هذا القول في شيء من حيث المضمون والدلالة ، عما يريده السلفيون من أن على الإنسان أن يرضى بما قسم الله له به في الحياة الدنيا ، ويحرمون عليه أن يتدخل بمراداته أو بعقله لتغيير أوضاع مقدرة أو يتدخل بعقله لتدبير شئون الحياة الدنيا ويربون في ذلك بكراً ومروقاً . وإمعاناً في التهويل والتخويف ، والتزاماً بهذا النهج يقولون ، خطأ وتحريفاً مقصوداً : إنها علمانية . إذ سلبوا الكلمة أقدس معانيها ، وأصدق مدلولاتها التاريخية ، وأقدها على حزن الإنسان إلى التغيير المستقبلي ، وأسبغوا عليها من ذواتهم ، لحاجة في دفوسهم ، صفات تصون لهم مكانتهم ومكانهم حيث هم ، وتقيهم شر التغيير وغائلة مزاحمة الكافة ، وهم

الصفوة إذا ما تقدر الاعتراف بحق الكافة في ممارسة الحرية الفردية بالعلمي الإيجابي النشط الذي أسلفناه . ومن ثم لا يبدو غريباً أن تعتقد هذه الأفكار : سواء في شكل تيارات أو سلطات رسمية معبرة عنها ، مصالحه شعرة ملنة داخل الولايات المتحدة وخارجها ، وتكون بأفكار غيبية تروج لها للعلمي الأيصار عن رؤية الحقيقة العلمية التي هي أساس وسلاح التغيير ولا تتعارض مع عقيدة ترى هدفها وهئها مصلحة البشر . وتجد هذه الأفكار ضالتها خارج الولايات المتحدة في دعاة الفكر السلفي أو الأصولي المؤمنين معهم بأنهم صفوة لهم الرأي والحكم دون العامة ، وأن المظالم قدر وعلاجها صدقات أهل الخير والجاه والبر والإحسان ، وأن الشريعة رزق من عند الله يأتي المرء من حيث لا يحتسب ، وليس لنا أن نسال عن مصدره حتى لا يسوعنا ما نسقم من إجابات ، وأن يصرك مسا في النفوس من أحقاد . ويخطئ كل من يعترض . أما من يتطلع إلى مساواة حقة فليتنظر الخلاص في عالم آخر تتحقق فيه المساواة التي نمون عنها في الدنيا وتقرغ النهضة المنشودة من مضمونها الاجتماعي والفكري لتصبح ، كما يروج لها البعض ، مجرد صيغة تنزع إلى الشكل دون المضمون ، تهبط علينا هبة ومنحة ولكن لا نصنعها ، فنحن مجرد أدوات وأسباب وأسباب فاعلين .

إنها بذلك دعوة إلى التغيير ولكن في حدود الشكليات . وتفسر الأحداث في حدود مظاهرها دون جذورها ، وتزد هذه المظاهر إلى أسباب لا علاقة لها بصرام المصالح والحقائق الموضوعية ، بل إرجاعها إلى أسباب ذاتية أخلاقية

خالصة غير ذات مضمون اجتماعي . وتقدم الدعوة إلى التغيير تحدياً للقضاء والقدرة ، لأن هذه هي طبيعة الإنسان أو طبيعة الحياة كما يقول سكينز ومن سار على دربه ، إلا إذا اقتضت الدعوة على تغيير في رؤية الذات وتغيير ما بانفسنا . هذا وإلا أصبحت الدعوة إلى التغيير ، كما يزعمون ، اعتداء على الحرية الفردية ؟؟؟ حرية أهل الجاه أو السلطان الفلسفي والاقتصادي والصفوة من دعاة المحافظة والتقليد .

سكينز النجم الساطع ... لماذا ؟ آمال طموح ورياح معاكسة :

اعتلى سكينز سماء الفكر الفلسفي النفس في مجتمع اشتهر بقدرة الفذة على صناعة النجوم نجوم الفكر والسياسة والفن ، مثلما اشتهر بقدرة على خسف النجوم . إذا شاء سلط الأضواء المبهرة ، وزين الصورة ، ورصد الأسماء على نحو ما يقضي منهجه ، وأضفى الاسم ملء الأسماح والأبصار وربما الأفتدة ، من خلال أجهزة الاعلام والدعاية المسموعة



والمقررة والمريثة ... إلخ وإذا شاء أطفا الأضواء ، أو سلط الدعايات المعادية المنفرة ، فإذا الزيف حقيقة ، والحق بهتان وإدعاء باطل ، وخسف القمر بعد سطوع . والأمر في الصالحين رهن المصلحة والفائدة الدروية ، فالمصلحة هي معيار الصدق وأساس الأخلاق . ومن ثم يكون السؤال : لماذا صنعتها أجهزة الدعاية ؟ أو لمصلحة من ؟ ذلك لأن صعود نجم أو إقوله في سماء بلد حرفته صناعة النجوم وصناعة الرأي العام أمر لا يأتي صدفة ، وليس وليد حظ إنها مصلحة أصحاب النزعة المحافظة ، من يرفضون التغيير ، ويريدون البقاء في موقع السلطة والتحكم في مجالات السياسة والاقتصاد . ومن ثم وجدوا في فكر سكينز تعبيراً صادقاً عن هذه المصلحة . وذريعة ناعمة للدفاع عنها ، وهو الوريث الأجدد والأقدر لتراث الفكر البرجيماتي أو الفكر الأمريكي الرسمي . وأداة أصحاب المصلحة في هذا الشأن هو الجهاز البيروقراطي . والبيروقراطية هناك ، مثلما هي في كل مكان ، جهاز يقضي التغيير لأن مهمته التي نشأ من أجلها هي المحافظة على وضع قائم ، وأن يكون خادماً لأصحاب اليد الطولى والسلطان سياسياً واقتصادياً وفكرياً .

وفكر سكينز على النحو الذي عرضنا أسسه بات ضرورة في مجتمع يسحق الفردية كوجود اجتماعي مشروع ، وكطموح مشارك في اتساق مع طموح جمعي . أنه يسحق الفردية تمت سطوة قوى اقتصادية عملاقة الفرد يبحث عن وجوده فإذا به تحول إلى خرافة وميتافيزيقا . إنها فردية مناقضة لفردية الحركة الإنسانية التي أكدت

العقل وريدت له الاعتبار بعد أن سحقته أو وادته مؤسسات سابقة زعمت أنها البديل عنه ، وصحبة الحق والولاية في التفكير نيابة عن الفرد ، بل والجماعة ، توجيههم وتهديمهم و ترسم لهم الطريق وعليهم لها الملاعة .

ولكن لقد تمرد الفرد ، وانتزع حقه في أعمال الفكر والإبداع ، وفي أن يفكر لنفسه وينتقمه مع المجتمع وفي إطره ، ويكون له حق المبادرة . وكان تمرد هذه وحركته اتساقا مع مصلحة المجتمع وهذا على عكس الفردية التي يروج لها الفكر البرجماتي التي هي انكفاء على الذات ، وانحصار في إطار شعورها ، فإذا بها مصلحة أنانية . وقد روج الفكر البرجماتي قيما تدعو الفرد إلى أن ينأى بنفسه عن تحمل عبء مشكلات الآخرين ؛ وبغض لديه نظرة تركز فقط على المصلحة الفردية الشخصية ، نجد تعبيرا لها في الفردية الأنانية المالية حتى بات المال هو القيمة العليا والوحيدة والمعيار الأمثل ، وأصبح الحق والخير قيمتين تجاريتين وأغشى هذا النوع من الفكر إلى خلق دعاء راسخ لدى جماهير الناس ضد البرامج الداعية إلى مساعدة الآخرين من الفقراء والبسطاء أو من الأقليات العرقية ، إذ يرى المؤمنون بهذا الفكر أن الأقليات أو الفقراء من الناس إنما يعيشون حالة على حساب المجتمع ، وأن ليس لهم حق ما داموا لا يملكون سطوة لأن الحق تصنعه وتفرضه القوة .

ولكن لا يزال السؤال الذي بدأنه : لماذا حقق فكر سكينز كل هذا النجاح حتى بات كما قلنا منافسا لنجوم السينما يبرزهم شهرة وذيعوا ؟ .. الإجابة تستلزم منا نظرة تاريخية إلى المجتمع الأمريكي في حركته منذ ظهور

رواية [فالدين ٢] وبين أي أحداث سبقتها ، وأي أحداث كانت هذه الرواية رد فعل لها .

إن صناعة نجم سكينز لا تختلف عن صناعة نجم وليم جيمس من حيث الخلفيات التاريخية التي صاحبته وأشربنا إليها في حينها وصناعة نجم في مجال الفكر لا تعنى اصطناعه افتعالا ، بل إنه يغى بصاجة أساسية ويغى مطلباً ، ويصد نقصاً ، ويكفل الاستمرار لطرف من الأطراف يملك القوة والقدرة ليسلط عليه الأضواء ، ولهذا فإن السياق التاريخي قليل بأن يساعدنا ويهيئنا .

سطح نجم سكينز بعد الحرب العالمية الثانية . وكانت الأحداث على الصعيد العالمي تنذر بتحويلات عالمية مستقبلية لا ترضى أصحاب السلطان السياسي والمالي في الولايات المتحدة على الرغم من أنها كانت الدولة الأقوى بعد أن وضعت الحرب أوزارها . وكانت هذه أول حرب فعلية تشارك فيها الولايات المتحدة خارج أراضيتها في العالم القديم . ولكنها حملت معها ، ولأول مرة ، نذر احتمالات تثير التشاؤم . وظهرت على الصعيد العالمي قوة أخرى مزاحمة ومهددة آنذاك وتحصل فكرا بغيضا إلى نفوس حكام الولايات المتحدة وأرباب المال بجماعة .. واتسعت بعد الحرب أيضا حركات التحرر الوطني ، وتصلت نداءات الانتقال ، وميل شعوب هذه البلدان إلى فكر مناهض وتردد صدئ هذا كله داخل الولايات المتحدة التي خرجت من الحرب العالمية تارودها الرغبة في أن تحقق رسالتها أو قل تداعبها آمال السيطرة على العالم دون منازع .

والأهم من ذلك مسار الأحداث داخل

الولايات المتحدة أثناء الحرب وبعدها ، وما كانت تتطوى عليه من « أخطار » أو ما يراه رجال الدولة والمال في الولايات المتحدة أخطارا يمتنعين مواجهتها والتخلص منها بوسائل علمية وتكنولوجيا مبتكرة فقد كان العدد الثالث في الولايات المتحدة عقد أزمة . إذ شهد هذا العقد تكوين نقابات عمالية ضخمة وحركة واسعة للعاطلين ، وصراعا لتجنيب أقطار الأساسية والحرب ، ومطالبات بالتسريح في الإصلاحات الديمقراطية . وهذه حركات لها تاريخها السابق ، أشربنا إلى طرف منها عند الحديث عن ظروف ميلاد ونشأة البرجماتية ، ولكن أمكن احتواؤها حيناً ، ثم تصاعدت بحدّة بعد الأزمة المالية العالمية في نهاية العقد الثاني وبداية الثالث وكانت هذه حركة جماهيرية خلقت تقاليد ديمقراطية جديدة ، أو أحييت كرها وانتزاعا تقاليد ثورية أمكن طمسها ومحاولات الانقلابات المثلثة لهذه الحركة الجماهيرية أن تكون لها كلمة مسموعة في سياسة البلاد وتوجيه دفة الأمور وزاد الأمر تعقيدا ، وهو أمر طبيعي في هذا العصر ، حين ظهرت بدور لتيارات يسارية وفكر يساري .

وعقب الحرب شهدت أرض الولايات المتحدة التي ذاع وشاع أنها أرض الحرية الفردية ، وزعمية العالم الحر ، وحاملة رسالة تحرير الإنسان ، شهدت أول حركة قمع حكومية واسعة النطاق ضد كل أصحاب الفكر الديمقراطي المخالف للفكر الرسمي ، وكان لصركة القمع هذه صداها العالمي الذي ردته الصحف وأجهزة الاعلام ، وأثارت الرعب في نفوس الكثيرين مما دفع بعض المشاهير إلى الانتحار خوفاً أن يطولهم

اتهم دون دليل . وعرفت هذه الحركة تاريخيا باسم **المكارثية** . ويكفي أن نقول إن عبارة « كرسى الاعدام الكهربائي » شاعت خلال هذه الحقبة السوداء . وحملت معها كل معاني الهول والبطش التي اقترنت بالمكارثية . والمكارثية نسبة إلى السيناتور الجمهوري **جوزيف مكارثي** الذي اشعل في فبراير حربا دعائية ضد اليسار الأمريكي امتدت إلى كل أصحاب الفكر الحر في الولايات المتحدة ، وسبق بعضهم إلى كرسى الاعدام الكهربائي دون أى دليل أو حتى شبهة قوية . وخلقت مناخا من « الخطر الأحمر » سرعان ما ألقي بظلاله الكثيفة خارج الولايات المتحدة من خلال حملات الدعاية التي غلبت عليها الديباجوجية الهستيرية ن الهجوم ضد جميع المثقفين الأحرار ومحاولية تشويه سمعتهم .

وكانت هذه الحركة أو الحملة إعلان حرب ، أو بمثابة بداية صراع أيديولوجي سافر وغير متكافئ ضد الفكر الأمريكي الإصلاحى أو ما وصف أحيانا بأنه فكر يسارى . وضاعف من مكونات الحراك الاجتماعى أن هذه الفترة شهدت البدايات الأولى لامتة الإنتاج والإنسان ، أو نظام التشغيل الآلى الذاتى للمصانع مصحوبا بأحلام اختراع إنسان آلى يدير المصانع ويتولى تشغيلها ويعنى أصحاب المال والأعمال من « مكر ومشاغبات » العمال . ويقدر ما أثار هذا التحول الأمل والأطماع لدى أرباب المال ، يقدر ما أثار المخاوف فى نفوس العامة ، وتضاعف الأساس بالآخطار الاجتماعية المتوقعة نتيجة تسريع العمال . وأصبح الوضع ينذر بأحداث جسام وأخطار وبيلة .

وتطورت مع بالفعل الحركة العمالية والشبابية . وبدأت بعد الحرب العالمية ثورة بين صفوف النقابات العمالية ضد القيادات التقليدية . وعمدت هذه النقابات إلى تشديد قبضتها والتضامن ضد الأخطار المتوقعة فى الحال وفى المستقبل . وبلغت هذه الحركة ذروتها بعد ذلك عندما نشأ تحالف العمل فى عام ١٩٦٨ الذى يدعم الاتجاهات التقدمية فى الحركة العمالية . وانضمت اليه أعداد كبيرة من النقابات مثل نقابة « السيارات المتحدة united Automobile » ونقابة عمال الفضاء الخارجى Aerospace ونقابة العمال الزراعيين فى أمريكا وغيرها .

والجدير بالذكر أن صاحب هذا شعور فى الأوساط الفكرية الرسمية بدأ فى الأربعينيات والخمسينيات ، بأن نفوذ البرجماتية قد منى بتدهور حاد ، ولم تعد سلطتها أو قبضتها الفكرية فعالة على النهو المأمول . ومن ثم تعالت صيحة بين الفلاسفة الأمريكيين تردد « العودة إلى بيرس » .

ومعنى هذا كله وجود خلقة فكرية مع ضرورة التماس سلاح فكرى جديد قادر على مواجهة الخطر القادم ، أو قادر على أن يقوم بدور التفريغ الأيديولوجى و Deideologisation وإعلان بطلان



فساد الأيديولوجيا وانتهاء عصرها . ولم تكن تلك التحولات مجرد تحولات عابرة ، بل امتدت إلى العقود التالية ولا تزال مما يؤكد طبيعة أو أصالة هذا « الخطر » . إذ علاوة على الحركات العمالية نشأت حركات ديمقراطية عامة عرفت باسم حركات أو ثورات الطلاب والشباب واليسار الجديد . وهذه كلها حركات احتجاج ضد قهر الاحتكارات والنظام الحسكرى ويطش الآلة وميكانيكية الحياة ، وضياوع أو مسخ القيم الإنسانية ، وسقوط الحرية الفردية . هى حركات مشكلتها أنهار الملل العليا للمجتمع الأمريكى العظيم كما صورته وضغته الدعائية والأمال العراض . ولكن الشباب يش من تحققها ، وأضناه الصدع النفسى الذى مزقه من الداخل . ووضع لهم بطلان الزعم الذى يتردد على السنة الزعماء بأن الولايات المتحدة لها رسالة عالمية ، ورائدة العالم الحر ، بينما جف فيها نبع الحياة الحرة ، ونضب معين القيم ، وعجزت عن أن تلهم الأجيال الصاعدة مثالا غنيا جديدة .

وظهرت فى الولايات المتحدة ولأول مرة منذ الاستقلال ، نزعات انفصالية ويسارية وفوضوية وسط الأقليات وخاصة السود . وساد بين الشباب الأمريكى رفض للعلاقات البرجماتية التى تركزت على المنفعة كقيمة عليا ومعيارا للصدق والخير . وموجهها لنسلوك . وساد أيضا شعور بالافتقار إلى قيم ومثل عليا أخرى تلبى طموحا فى نفوسهم غير تلك القيم التى غلبت على « المجتمع الصناعى » ومجتمع المشروعات الحرة والريح ، إذ ضاعوا بها ، وفقدوا معناها معنى الحياة ولم يقبضوا غير الريح .

وشارت مشكلة الفرد والحرية الفردية . ولكن على مستوى آخر ومحتوى جديد غير الذى الذى الفكر الأمريكى السائد . وبدا أن مشكلة الفرد هي أهم مشكلة تؤرق مفكر المعارضة في الولايات المتحدة ، وفى أوروبا أيضا . فقد أكدت حركات المعارضة أن التطور الاجتماعى والثقافى يسير في طريق خاطئ هدف التماس الثروات المادية . وأن إثثار الثروات المادية جعل الأهتمام ينصب أولا وأخيرا على التقدم التقنى وتنظيم الإنتاج والإدارة وأبداء وسائل معقدة تدعم سيطرة الإنسان على الإنسان ، بينما توارت إلى الخلف مسائل السمعة البشرية والرفاهية والحرية الفردية والروابط الوجدانية بين الناس والمناخ الإنسانى الذى يدعم هذا كله دون الهرب الفردى من الواقع .

ولكن يبقى السؤال الأهم والأحق خاصة في مواجهة من يهاجمون مادية العصر تعميما دون تدقيق وتخصيص من الذى التمس وحقق الثروات وتكالب على متع الدنيا ونال مغائنه ؟ الصفوة من رجال الحكم والمال ... أما الشباب ، وأما الكافة العاملة فقد اقتاتوا على قيم أشاعها وروج لها هؤلاء الصفوة ومفكرهم الذين توسلوا إليها بكلمات وصفات مقدسة ، وواقع حياتهم شاهد على ذلك . ولم يكن حصاد الشباب غير كلام ... لا مكاسب أو مغامرات مادية ، وحياة بغير بهجة معنوية ، ومخاوف مروعة من حروب قد تشتمل وهم وقودها ، أو محاسنات رأى على غرار الكارثية ، ومستقبل غامض ... ومن ثم فإن الإدانة ليس كما هو شائع إدانة لمادية المجتمع وهي عبارة مبهمه ، بل إدانة لأسلوب عصر ، ومؤامرة صفوة

سعيها إلى أسلوب جديد ، وتصحيحا للرؤية والأوضاع .

ولهذا لم يكن غريبا ، مع امتداد هذا الوضع الحفوف بالاضطراب منذ الثلاثينيات وحتى اليوم ، أن يمان شباب اليسار الجديد في الولايات المتحدة على مدى الخمسينيات والستينيات وما بعدها رفضه لقيم مجتمعه ، وأنه مجتمع منافق للأخلاق ويقولون :

« نحن ننهم المجتمع الراهن بأنه اسير إطار عقل فاسد شريـر - إطار عقل يتسامح مع الظلم ، وبلاذة الحس والافتقار إلى الصدق والا إنسانية ونحن ننهم المجتمع - وأعمال التجارة والسلطة الحكومية والأكاديمية المسؤولة عنها - أن ليس لهم من هدف اسمى من الحفاظ على الوضع القائم الذى يقصر كثيرا دون الوعد الأمريكى » .

ومع الأيام ارتفع صدى هذا النقد اجتماعيا ، ورددته جميع الحركات على اختلافها بين الشباب والطلاب والعمال والأقليات العرقية وجماعات البيئة ومفكرين ديمقراطيين ... إلخ أجمعوا كلهم على أن ثمة شيء خطأ في الحياة الأمريكية . ويعلق على هذا عالم الاجتماع الأمريكى يانكلوفيتش Yanklovich إذ يشخص الداء والأزمة قائلا : « إن حقوق الأفراد أو الجماعات وسلطاتهم وبيئتهم قد انتهكت واستغفلت أو استخدمت على نحو انتهائى وكداة لنفع آخرين . بطريقة تقتصر إلى احترام قيمهم الأصلية . وأوضح يانكلوفيتش في دراسته هذه أن ثمة معان إيجابية في التوجهات الجديدة ضد النزعة المحافظة بصورتها القديمة والجديدة . ويؤكد أن المبادئ البرجماتية التقليدية قد فات

أوانها ، وأن قيم الوفاء بالذات أو تحقيق الذات ظاهرة تقدمية تهيئ الإمكانيات لتطور ونمو الفرد وإعادة بناء المجتمع . إنها ثورة ثقافية أصيلة على الطريق إلى تاريخ إنسانى جديد . ويدعو أيضا إلى « أخلاق الالتزام » على عكس ما يدعو إليه الفكر البرجماتى بمختلف توجهاته ، فهذه الأخلاق هي القادرة على الربط بين مصالح نمو الفرد وازدهار إمكاناته وبين التزاماته تجاه الآخرين . وإن هذه الأخلاق ، في رايه ، سوف تضم خير الفضائل ، وأحسن القيم التى عرفها الماضى الأمريكى ، الحرية السياسية ، والرفاهية ، والأسرة، علاوة على قيم جديدة مثل المزيد من الاستقلال الذاتى للمرء ومزيد من الحرية الفردية ، ، فهذه حقائق وليست أوهاما ، في اختيار أسلوب الحياة والتعبير عن الذات والإبداع ووقت الفراغ والرعاية والحب ... إلخ .

وهذا هو أيضا ما أكده الباحث الأمريكى لـجونر في كتابه « الآمال العظيم » إذ يقول : « على خلاف الأجيال الأولى للذين شهدوا أحلامهم وأقما يتحقق ، وظل التناؤل سمة أساسية في نظرتهم إلى المستقبل أصبحت الأجيال الحالية أقل طموحا ، وأكثر شكا وريبة وتشاؤما ... كانت أجيال الماضى أجيال المثل العليا والأمل : أما الآن فإننا إزاء جيل الريبة وعدم اليقين .

الثقافة المضادة ... ثقافة القلب والعقل :

ونشا بين أحضان هذا الجيل ، أو منه ، اليسار الجديد يدعو إلى اعتبار الإنسان أثنى قيمة وأرفعها ، مثمنا يدعوا إلى المثل العليا عن الحب

والعدل ... ويشكل فكره ما يعرف الآن باسم الثقافة المضادة للفكر الرسمي الأمريكي . إنها ثقافة ضد الرأي العام المبرمج أو ضد محاولات أجهزة الإعلام تدمير وقبولية الرأي العام ... إنه جيل لم يعد يشعر بأن سعادته تتمثل في حجم المال المتاح ، بل في استمتاعه بحياة زاهرة بقيم إنسانية خلقها أصحاب السلطان والجاه ... جيل ينشد الحياة العذبة لا الضحلة المسطحة .

وهذا هو الجيل الذى يخشاه أصحاب النزعة المحافظة والجهاز البيروقراطى في الولايات المتحدة ، وهو الجيل الذى يستهدفه فكر سكينز ، وفكر البرجماتية بعامة الذى يجرى تصديره إلى الخارج ويتلقفه كل أصحاب النزعات المحافظة والتقليديين والحكام الدكتاتوريين والعسكريين في العالم الثالث ؛ وروجت له أجهزة الإعلام وأضحى سكينز بسبب هذا الفكر والدعايات الواسعة علما وتجما سامعا في سماء الفكر . وصار فكره أداة أمريكا في الداخل ورسالتها إلى العالم لتبقى هي الزعيمة المهيمنة .

وتعددت مظاهر التمرد ضد هذه الهيمنة التي تسعى إنسانية الإنسان وكذبت نبوءة مجتمع [فالدن ٢] الذى قدمه سكينز ... مجتمع التماثل والقوالب النمطية والاستسلام ... مجتمع من المسخ البشرى بديلا عن المدينة الفاضلة وطبيعي أن تتباين اتجاهات الثورة ما بين حركات عشوائية لا تحمل غير الرفض ، أو حركات منظمة لها فكرها الثورى . وعرف العالم كله حركات الهيمن ومبادئها التى وصفت بأنها مبادئ لا أخلاقية تدعو إلى عبادة الجنس وإدمان المخدرات و الثقافة المضادة ... إنهم إقران المجتمع

وشهادة عليه ... ولكن الحقيقة المؤكدة أن للشباب بكل قوته وعنفوانه ورومانسيته يرفض ، ويريد أن يهرب إلى الحرية ويحطم الأغلال والقيود ... ضاعت من أقدامه الطريق ، كما ضاع منه الأمل ، وعاش في مجتمع وهو يعمل ... ويعمل ... آلة تدور ، وتظل تدور في مجال الصناعة أو في ميادين الحروب وهو عن كل هذا غريب ... المال هو القيمة والفضيلة والخير الأسمى ، وهو الحق ... ثم بعد هذا هو وحده المحروم ... يتشدد فيما أخرى تهفو إليها نفوس شابة فتية تتطلع إلى الحب والحرية ، ولكن لا سبيل أمامه غير الرفض والهروب إلى الجنس والمخدرات ... أو أن يغيب عن وعيه بالدنيا في عالم آخر أو آخرى ، أو يقع فريسة في يد سلطة فاشية ؛ وهو في جميع الأحوال لقمة سائفة لهذه أو تلك . ومع شباب الهيمن ظهر اليسار الجديد ، رومانسى ... نعم ... رافض ... نعم ، ولكنه غير سلبى . يرفض المجتمع الراهن .. المجتمع القائم على السعى من أجل الربح دون بهجة الحياة ومتعة الوجدان وغذاء العقل . ويطالبون بالقيم الإنسانية ، وبالمسؤولية الاجتماعية ، والإيمان بقدرة الإنسان على إعادة بناء العالم وفقا لمبادئ إنسانية . وقال بعضهم :



« نحن نؤمن بأن البشر أئمن ما في الوجود ، لهم طاقات وإمكانات لا نهائية لم تتحقق ؛ وهي طاقات العقل والحرية والحب ... نحن نعارض سلب الشخصية وجودها وكيانها على نحو يجعل الإنسان مجرد شيء ما » .

وتأثر الشباب هنا بفكر عديد من فلاسفة اليسار الجديد من أمثال هربرت ماركيز ، وتذكر بوجه خاص كتابه عن الإنسان ذى البعد الواحد ، الذى يقرر فيه أن المجتمع الجديد يقهر التسامح ، ويقنع بالحفاظ على شكليات المقوق الديمقراطية والبحريات جنباً إلى جنب مع التقنيات الحديثة للسيطرة على العقول وتعزيز عدم التفكير والا مسؤولية والاتباعية أو النعمية والطاعة وانجاز رغبات الحكام ... وتأثر الشباب أيضا بفكر الوجوديين عن الاغتراب والمسؤولية الفردية . وأكد اليسار الجديد رفضه لأن يكون الإنسان ترسا أهم في آلة ؛ وأداة في مؤسسة حاكمة طاغية وكأنه يقول نرفض مجتمع سكينز في [فالدن ٢] ، ونرفض أن يحدد لنا غيرنا مصيرنا وقدرنا ، لقد وجدنا لنصا ونصنع مصيرنا بإرادتنا المشتركة .

ويصف إريك فروم عالم النفس الأمريكى وممثل اليسار الفرويدى حال الشباب والناس وكأنه يصف مجتمع [فالدن ٢] بقوله : « نحن كيشر ليست لنا أهداف سوى أن ننتج وننتج أكثر وأكثر . إرادتنا غير موجهة إلى شيء ، بل لا إرادة لنا لكي نريد . نحن نتهددنا خطر الفناء بسلاح نووى ، وخطر الموت بفعل السلبية التى غرسها فينا الحياة

السلمية نتيجة ابتعادنا عن مسئولية اتخاذ القرار ... » ليس هذا هو حال أى مجتمع يطبق المنهج البرجمائى فى تثبيت الاعتقاد أو تغير السلوك استناداً إلى قوة السلطة أو زعامة كاريزمية . وفى هذا يقول عالم النفس الأمريكى سيمور هالك الذى عنى بدراسة حالة الشباب الراضى فى أمريكا : « لعل أهم عامل ضاغط غير مباشر ، ولكنه حقيقى ، على حيوات الطلاب هو الحياة فى مجتمع الوفرة الذى فشل فى الاعتراف بضرورة تحديد أهداف للحياة ذات معنى وغير مادية » .

ونذهب كثيرون من العلماء والمفكرين إلى أن الجانب الأكبر من صراعات الشباب هو نتيجة التعارض بين الفكر النمط المقولوب وبين تفسيرات معانى الحياة ، والتغير السريع للحضارة التكنولوجية فى العالم الحديث . لقد اطردت عجلة التغير بسرعة مذهلة لم يسبق لها مثيل فى مجال التقدم العلمى والتكنولوجى . وتجسدت بوضوح مهول تلك الأخطار التى بدت نذرها الأولى فى مطلع الأربعينيات . وتقدمت شركات الصناعة وتحولت إلى تتين ضخمة هو الشركات متعددة القوميات تفرض هيمنتها المالية والأخلاقية وتدفع بالمجتمعات دفعا أو تسوقها قسرا كالقطيع إلى حيث تكون مصالح القائمين عليها ... أما الشباب وأملهم فى المستقبل ... أما الكفاية من البشر فى المجتمع فهم ربوبي طائفة موجبة ، وكائنات وظيفتها الاستهلاك .. هذا حالهم ... وهذا مستقبلهم ومصيرهم ... إنهم لا يسمون قدرهم ، ولا يختارون قيم حياتهم .

واحتدم صراع الشباب ضد وحش التكنولوجيا الحديثة الذى يريد من

خلال السلطة والدعاية السيطرة على عقول الناس وتحويل الإنسان إلى أداة طيعة لخدمة الصفوة المتسلطة . ليس الأولى أن يكون العلم للحياة ؟ ... لخدمة الإنسان ؟ نعم إذا كانت القيم التى تحكمه هى قيم الناس ، قيم الإنسانية ، وإذا كانت اليد الطولى فى توجيه مساره يد صناع الحياة . فالعلم يخدم من يملكه ويهيمن أعنته ومقدراته ويصدد مساره ... وظن الشباب ، بل استقر فى أذهان الشباب ، أن حديث النهضة عن التقدم وازدهار الإنسان ، وعن الحرية والإخاء والمساواة ، وقت أن كانت النهضة حركة أو ثورة صاعدة وأعدة إن هو إلا حديث من نسج الخيال وأمانى كذاب ، ونوعا من التخجيل ... وأضحى الطريق بدافع القلق فى الحاضر ، والخوف من المستقبل مههداً للئاس والانتحار ...

ومرة أخرى يصف عالم النفس الأمريكى إريك فروم هذا المجتمع ، وحديثه إدانة للفكر البرجمائى إذ يقول فى كتابه « ثورة الأمل » الصادر فى الستينيات .

« شبح يخرس بيننا خفية لا يراه بوضوح غير قلة نادرة إنه ليس شبح الشيوعية أو الفاشية القديم ، بل شبح جديد : مجتمع تحكمه الآلة تماما ، نذر كل نفسه ويقاضى طاقته للإنتاج المادى والاستهلاك توجهه ويتحكم فيه آلات حاسبية . وتحول الإنسان ذاته من خلال هذه العملية الاجتماعية إلى جزء من آلة ضخمة يقات طعامة ولكنه سلبى لا يعيش حياته ، عاطل من الحس الوجدانى . ومع انتصار المجتمع الجديد تندثر الفردية والإرادة الخاصة . المشاعر والأحاسيس الوجدانية تجاه الآخرين تجرى

هندستها عن طريق الارتباط الشرطى النفسى وباستخدام آلات وأجهزة أخرى ، وربما عن طريق العقاقير التى هى سبيل البعض الآن لمعايشة خبراتهم الباطنة » .

إن هذا المجتمع يريد الإنسان أو يختزله إلى ملحق لآلة ، تحكم فيه بإيقاعاتها ومتطلباتها . وتحوله الآلة إلى إنسان مستهلك كل هدفه المزيد من الاستخدام . ومثل هذا المجتمع ينتج أشياء وسلعا كثيرة ، وكذلك ينتج بشر كثيرين لا تفعل لهم . إذ يتحول الإنسان إلى كتلة صماء ، إلى شيء مجرد شيء عن كونه إنسان يقضى حياته فى ما لا يعنيه ولا يستحوذ على اهتمامه ، ومع بشر قد لا يهتم أمر أحد منهم ، وينتج أشياء لا تعنيه . وهين يتوقف عن الإنتاج يغدو مستهلكاً ، أى يبدأ فى استهلاك : « التبغ والسيجار والطعام والإعلام والدعاية .. استهلاك قدر الطاقة » .

اليس هذا هو المجتمع الذى صوروه لنا سكينر وجاء به إلى الإنسانية بشيرا ونذيرا ، وطلنظت له أجهزة ودور الإعلام والدعاية الأمريكية تزككه وكأنه إحدى وصايا نبى جديد ... إنسان ينتج ويتسهلك ولكن لا يبادر ولا يريد ، معطل الإرادة مسلوب الأمل ، يتعلم لكى يقرأ مستهلكا ، ولكن لا يتمثل ليضيف ويبدع ... يرث فكراً أو ثقافة ، يحفظ ويستظهر ، ويستهلك ولا يضيف إلى إرثه خلقاً جديداً ، وإن أضاف فإضافاته كم بغير معنى جديد أو رؤية مفاهيمية . تحشوه أجهزة السيطرة الإعلامية وتوجه سلوكه حيث تريد له هى أن يكون ... وهنا تتبدى سلبية الإنسان جزءاً من اغترابه لأنه لا يربط نفسه بالعالم من خلال الفعلية ، ويعيش مجبراً على الخضوع لأوثان

المجتمع ، ولتطلبات هذه الأوثان التي تفرضها ثقافة اجتماعية مرسومة له ، ومفروضة عليه من الصفوة . ومن ثم يعيش اعزل لا حول له ولا قوة ، أسير القلق والصمت ، إلا من ثثرة لا معنى لها ، ومثلها الأعلى الاتباعية والامتثال ... ونسأل بعد ذلك أين الحرية الفردية ؟ وهى الأصل . وأين حقوق الإنسان ؟ وهى ركيزة البناء والنهوض في عصرنا الحديث ... ليس هذا مسخا للكانتات البشرية ؟

إن المدرسة السلوكية الأمريكية في علم النفس مثلما أسقطت الفارق الكيفي بين الإنسان والحيوان ، وعاملت الإنسان في تجاربه معاملته الفئران ، كذلك نجد الفكر الأمريكي البرجماتى يعامل الإنسان في مجتمع الآلة معاملته الحيوان . إذ التأكيد هنا على الطبيعة الحيوانية ، أو ما يوصف بأنه الجانب الحيوانى في الإنسان وجذوره الفريزية . وهكذا يفقد الإنسان خصوصيته الفردية والإنسانية معا . وحيث يعيش الناس في مجتمع [فالدين ٢] حياة حيوانات التجارب كأنهم ثروس ملحقه بالآلات التي يعملون عليها فلن تبقى لهم من خيارات ذاتية غير المعطيات العامة التي توفرها لهم السلطات المسئولة ، بل إن استجاباتهم ستكون واحدة حسب التصور أو التخطيط المرسوم ، وستكون المنبهات كذلك نمطية . ومثل هذا الوضع ، إذا ما تخيلنا إمكان حدوثه ، يجعل خيارات الناس ، ربما العامة دون الصفوة ، ضحلة متشابهة ، ويفرس في النفوس أسس الاتباعية والامتثال والتماثل ، ويصبح معيار الأخلاق الأمل هو عدم الخروج عن النص ، والإبداع بدعة وضلالة ... ليس هذا تحديداً هو حال

الجماعات في أشد عصور الانحطاط والانهيهار الحضارى ؟ ليس هذا هو الشيخ الذى أثار الرعب في نفوس الشباب فاستتفروهم وأهالجهم ، وهرعوا يلتبسون سبيلا إلى الحرية ؟

ربما كانت المحصلة كما تحكى الوقائع والأحداث ، أن اتجه بعضهم إلى جماعات انتشرت هنا وهناك في الغرب تتحدث عن الفناء ووحدانية الوجود أو الانتساب إلى عقائد قديمة أو غير ذلك من صور الأحاديث عن وجود آخر رحيمة أخرى تتباين رؤاها ... فما هنا الملجأ والملاذ لمن ضاقت بهم حيلة الحياة وانقلبتهم وطأتها ، وأرقتهم صورتها التي تنذرهم بها في واقعهم وفي مستقبل الأيام ، وقصر هممتهم عن الفعل والفكر ... وحصرهم قلق الحاضر ، وغلبهم الخوف من المستقبل .. وربما اندفع بعضهم متطرقا واتجه إلى العنف يصفى حساباته مع المجتمع ، كما تحكى لنا أحداث الإرهاب والعنف في أوروبا وأمريكا ... فكانت هذه سبيلهم لإفراغ الطاقة المكبوتة الغاضبة التي لم تجد مجالا للتوحد مع مجتمع آمن على حاضره ومستقبله ، يحشد قواه ، قوى أبنائه للبناء والرفاهية الاجتماعية ، يعيش ويزدهر منه عقلا ووجدانا ، عملا وحباً ... ولكنه غريب عن واقعه وعن



نفسه ولا يدرى إلى أين المفر ... وربما اتجه فريق ثالث إلى المال فأثرى ثراء فاحشا بعد فاقة وعوز ، وادعاء زهد ونسك وعزوف عن الدنيا ؛ وكأنه ينتقم ويدمر إذ كشف عن وجه آخر نقى ، وقد جمعت نفسه في ماضيه بين ثروة رافضة للواقع وشهوة مجنونة إليه .. وربما أثر بعضهم السلامة في الغياب ، واختار لنفسه أن يغيب عن الواقع رافضا له بأسلوب آخر يسرته له العقاقير ... وهم جميعا وفي كل الأحوال رافضون غائبون مفتربون ... ولا حيلة من أجل العطاء لمن يريد ... في مجتمع أو عالم يوشك أن يطوى صفحة مرحلة حضارية خذلت الصفوة فيها المبادئ والقيم التي تعزز إنسانية الإنسان ...

إن حضارة العصر إسهم جمعى ، ودور مشترك ، وتوجد للنفوس والهجوم في قنوات تعبر عن ذوات أبناء المجتمع ... وصولا إلى أهداف يرى فيها كل إنسان نفسه ، بملء حريته ، صورة صادقة لطموحاته وقيمه وأمانيه ... والحضارة من بين معانيها إبداع علمى وفنى ، وتوظيف الإبداع لرفاهية الإنسان ، عقلا ووجدانا ، لا طعاما فقط ، ودون تمييز على أساس من عرق أو لغة أو دين أو جنس . ولكننا هنا نجد محاولة متعمدة مع سبق الإصرار لقتل الإبداع بين العامة ، وواد العقل ، وخنق العاطفة ، وتوظيف العلم والتكنولوجيا لمزيد من القهر والهيمنة لحساب الصفوة .

وإن الحياة مع الآلة وبأسلوبها وتحت سيطرتها على هذا النحو المشؤم والمرسوم [فالدين ٢] سوف تقضى إلى القضاء على فعالية الإنسان فضلا عن إنسانيته ، وتدرس روح الاتكالية ، فالإتكالية قائمة سواء كان السند فيها

زعيم كارينزى أو مؤسسة للصقوة على الأرض أو قوة خارقة موكول إليها حل المشكلات وإنجاز مهام الحياة . وتدعم هذه الحياة كذلك روح السلبية ، ويخبر معها بالتالى جذوة نشاط العقل المبدع ، ويفقد المرء تذوقه للحياة وطموحه إليها ، ونزوعه إلى تحقيق ذاته فنا أو علما أو إنتاجا ... بل قل لولا روح التمرد والإبداع لما كانت أصلا حياة الإنسان وحضاراته .

وفى مجتمع التسلسل والتحكم ، سواء كان التسلسل الآلة أم الصقوة ، يغيب عنصر هام من عناصر الحرية الفردية مع شيوع التواكلية ، ألا وهو الوعى المتحرر من الأوامر . ومثل هذا الوعى ، وهو من كبرى فضائل المجتمع الحر ، لا يتأتى إلا بفضل الاستزادة بالمعرفة العلمية ... وحرية الحصول على المعلومات ... وحرية النقد ... وحرية الإبداع ، وحرية الاستفادة بالمعارف الجديدة ، والتعامل العقلانى النقدي مع الواقع ... والقدرة على المبادأة واستباق الأحداث ، وعلو الهمة ، فى المشاركة الإيجابية ، والقدرة على استشراف المستقبل تأسيسا على ذلك كله ... وهذه جميعا ثمرات الحرية الفردية المسنولة وشرطها .

كانت هذه هى حيثيات الاتهام ضد سكينز والبرجماتية بعامه فيما يختص بالحرية الفردية والمجتمع المأمول ، والرسالة الموجهة إلى العالم . ترى هل كنا تلقى الاتهام جزافا ، والفكر الرسمى الأمريكى برئ ؟ إن من قدمنا شهادتهم ، وما رويناه من وقائع وأحداث دليل صدق على ما ذهبنإ إليه . ولكن يقال عادة إن الاعتراف سيد الأدلة : والوعى بالهدف دليل على سبق الإصرار والترصد . ولقد اعترف سكينز

بأنه واع بهذه المشكلات وبالهدف ، وأن تكنولوجيا السلوك هى الحل المقترح للتخلص من « شرور المجتمع » .

يستهل سكينز كتابه « ما وراء الحرية والكرامة » بقوله : « لدى محاولتنا حل المشكلات الاجتماعية ، المربعة التى نواجهها فى عالم اليوم نتوجه بطبيعة الحال إلى الأشياء التى نحسن أدائها فنتصرف من منطق القوة . وقوتنا هى العلم والتكنولوجيا » . ويبقى سؤال : ما هى المشكلات المربعة التى تواجهه وتدعوه إلى استخدام تكنولوجيا السلوك كسلاح رادع ؟

يعدد سكينز مشكلات كثيرة اجتماعية ، وسياسية مثل الحروب وزيادة السكان ، والشباب والتلوث والمجاعات ... إلخ ثم يؤكد أننا بحاجة إلى إحداث تغييرات واسعة فى السلوك الإنسانى ... ويعطى مثلا عن شباب ، ومن المهم أن نلاحظ تكرار إشارته إلى الشباب : وقد صدر الكتاب فى عقد ثورة الشباب . هذا الشاب كما يقول سكينز لم ينفعه سلوكه القديم ويذا الآن فاقد الثقة بنفسه ، أى أن سلوكه ضعيف وغير ملائم ، فهو مستاء محيط .. والعلاج ، كما اقترحه سكينز ، تعويده على سلوك جديد ... !! وفى مجال آخر يقول : « الشباب يرفض الخدمة العسكرية ، ولا معنى لإقناعه باسم الولاء والوطنية . العمال يمتنعون عن العمل أو يضربون ... المهم تغيير السلوك . والحل الذى يرتضيه لتغيير السلوك هو كما أسلفنا قائم على الثواب والعقاب والترغيب والترهيب » .

ويقول : « التحليل العلمى للسلوك يساعدنا بطريقتين : أنه يعرفنا ما يجب عمله ، ويقترح طرقا لعمله . أما

الحاجة الماسة إليه فقد أشارت إليها مؤخرا جريدة أسبوعية حول الامراض والأخطاء التى تعاني منها أمريكا [يقصد ثورة الشباب والدعوة إلى ثقافة مضادة] . لقد وصفت المشكلة باعتبارها حالة نفسية فطرية لدى الناشئة ، وانحسار روى ، وانسحاب ذاتى ، وأزمة روحية ، وعزيت جميعها إلى القلق والشك والانحراف والافتراق والياس وأمزجة وحالات ذهنية أخرى متعددة ... ويقول فى مقدمة [فالدين] : « إن حدوث ثورة شيوعية فى أمريكا شئ يصعب تخيله . إنه أمر دموى » . ويقول كاربنتر فى بيان أسباب صدور كتاب « ما وراء الحرية والكرامة » كما يرى سكينز : « النجاح المادى كقيمة لا يزال موضع صراع وتنافس . ولكن الصدا اخذ يعلو الحواف بسبب ظهور نزعة إنسانية جديدة تتقدم تحت شعار العدالة الاجتماعية ... إن العامة وحلفاءهم حاولوا توسيع نطاق الحرية الفردية عن طريق مهاجمة المؤسسة ... ذلك لأن انبل القيم يمكن أن تصبح موضع شك إذا ما رفع لواءها عناصر اجتماعية ينظر إليها المجتمع نظرة متدنية » .

وإذا كان سكينز قد استهدف بمنهجه العلاجى خلق عادات سلوكية جديدة تحمى النظام القائم ، فإنه بذلك يسير على نفس النهج الذى دعا إليه بيرس لتثبيت الاعتقاد ثم الذى رسمه وإيم جيمس حين قال عن وعى تام بالمشكلة الاجتماعية : « العادة هى دقة الموازنة فى المجتمع ، وهى أئمن عامل يحافظ على المجتمع . إنها وحدها هى التى تبقى على كل منا فى حدود خصائص قومه ، وتتخذ أبناء الشراء

والحظ من هيئات الفقراء المحاقدة ...
وتحافظ على الضرائح الاجتماعية كما
هى دون أن تمتزج ببعضها ...»

التفريغ الأيديولوجي

والغربة عن النفس والمجتمع :

إن نظاما ، أى نظام ، يسحق تحت
أقدامه حرية الفرد وكرامته ، مهما كانت
أسبابه ومعازيره ، مكتفيا بشعارات
براقة ، ونعرات طائفية ، لابد أن يسعى
من خلال جهازه البيروقراطى إلى تروير
سلوكه ، بل وأن يلتصق بمربرات لمزيد
من السيطرة والتحكم فى عقول الجماهير
والمثقفين الليبراليين وكل دعاة التغيير .
إن حرية الفرد وكرامة الإنسان هما
ركيزة كل نهضة الآن وقدس أقداسها .
ومن ثم لا غربة فى أن تكون هذه القيم
تصدية هي الهيكل الذى يعمد إلى هدمه
مفكر النزعة المحافظة فى عز سطوة
الولايات المتحدة وسلطانها العالمى .

ولا يخفى سكينر هذا النهج ، إذ ليس
سرا فى رأيه أن كتاب « ما وراء الحرية
والكرامة » دعوة إلى السيطرة الشاملة
على سلوك الفرد والتحكم الكامل فى
وعيه ، أو بعبارة أخرى فإننا بـلا من أن
نرتفع بالمجتمع الى مرحلة جديدة فى
التاريخ تتسق مع تزايد الحاجة الى
الحرية الفردية والكرامة وازدياد
محتواها ثراء وغنى ، نهبط الى مستوى
مجتمع النمل أو مجتمع [فالدن ٢] ...
واستطراداً لهذا النهج ينتقد سكينر
الديمقراطية البرجوازية ويتخذ موقفاً
عدمياً يتمثل فى نفيه للحرية الفردية ،
وإدانة كل أشكال الانتخاب والهيئات
النيابية التى يختارها الناس بإرادتهم
ويقول على لسان البطل فى روايته [فالدن
٢] « إن كل أشكال الديمقراطية
خضاد » ثم يضيف فى حديثه الى

زاتريه : «إن الكوميديا أو الملهة
الديمقراطية تنفق الى الفهم العلم لأن
الغالبية الساحقة من الناس لا تشغلهم
سوى أمور حياتهم اليومية ، ولا يعنهم
من يحكم ولا كيف يحكم . وهذا هو
نفس المعنى الذى يردده فى كتاب
« ما وراء الحرية والكرامة » ويتساءل
ماذابقى بعد ذلك من أثمان القيم التى
حققتها التراث الإنسانى على مدى
التاريخ . ويستطرد بطل الرواية قائلاً :
« لا بديل عن استبداد العلم غير
استبداد الجهل . إما سيطرة مبنية على
معرفة بالسلوك البشرى ، أو سيطرة
أساسها الدجل والشعوذة - ولا بديل
آخر ... وفارق كبير بين الاستبداد
الذى يريده سكينر ، امتحاناً للعلم ، من
خلال تكنولوجيا السلوك ولأهداف
النزعة المحافظة وبين قولنا الالتزام
بمنجزات العلم أو العقل البشرى عن
ثقة بهذا العقل ، والاهتداء بها فى تنمية
الإنسان ! وكل إنسان ، والارتقاء
بالمجتمع .

ويكرر سكينر على لسان البطل حجة
مقادها أن الحاكم أشبه بملاح الطائرة
ليس له أن يستمع إلى الركاب ليعرف
وجهتهم ... ولكن سكينر نسي أن الركاب
لم يركبوا الطائرة إلا بعد أن حددوا هم
مقدها وجهتهم وهدف الرحلة ، وأن



الملاح خاضع لمؤسسة لها نظمها
وأعرافها ، وقاد الملاح الطائرة التزاماً
بهدف مرسوم له ، والتزاماً بقواعد أو
دستور للطيران لم يضعه هو ، يحملُهُ
المسئولية ولا يعفيه منها ... إلا إذا
اعتقدنا أن الملاح أو الحاكم مسيح
مخلص ... أو أنه يقودنا إلى قاشية
جديدة لأن هذا الاستسلام لا يكون إلا
لحاكم قاشى يفرض على الرعية بسلطان
القوة القاهرة ، أو لحاكم دينى يفرضه
باسم الإيمان وعلى الجميع الطاعة
العمياء ... وما عدأ ذلك فهو حكم الناس
القائم على الإيمان بحرية الفرد فكراً
ودوراً إيجابياً ومساهمة فعالة إبداعية فى
إطار تكافل اجتماعى ووحدة مصالح
ومواطنة متكافئة .

ومن هنا يحق القول إن « تكنولوجيا
السلوك » التى ينادى بها سكينر
ويجرى تصديرها ، تلتزم بها نظم حكم
فى العالم الثالث كمنهج فى السلطة ، قد
استوعبت وتمثلت أسوأ سمات الفكر
الفلسفى والاجتماعى الذى ساد الغرب
فى الخمسينيات والاربعينيات ، والذى
وصفه أصحابه بعبارات متشابهة :
« الهندسة الاجتماعية » و« التكنولوجيا
الاجتماعية » أو تكنولوجيا التحكم فى
المجتمع ، و« تكنولوجيا التحكم فى الفكر
والمعتقدات ... وتولدت كل هذه
الأفكار الخاصة بحكم المجتمع عن
الآزمة الأيديولوجية السياسية العميقة
التي أثبتت عجز كل مؤسسات الحكم
التقليدية فى أوروبا عن إثبات جدواها
وصلاحياتها لإتقاذ « الحضارة الغربية
فى عصر الانحسار » . والمقصود هنا
حضارة ولى عهدها ، وبات لزاماً الارتقاء
إلى حضارة أخرى أرقى إنسانياً . كما
أثبتت عجزها أيضاً عن مواجهة سخط
الجماهير من واقع اجتماعى تطحنه
فوارق ومظالم اجتماعية .

لقد استهدفت « الهندسة الاجتماعية » في الخمسينيات إجراء إصلاحات ليبرالية لترقيع النظام القائم مع عدم المساس بأسسه حتى يتسنى للناس التلاؤم بصورة أفضل مع الحياة الاجتماعية . القائمة دون حاجة إلى تغيير ، أو تقاديا لمطلب التغيير الملح . ولكن ثبت فشل هذه الدعوة لتحل محلها دعوة أخرى في الستينيات دعت الناس إلى ما سعى « تكنولوجيا التحكم في المجتمع » . وتقوم هذه الدعوة على أساس تحويل عملية التكيف مع النظام الاجتماعى من عملية إرادية إلى عملية قسرية . وذهب أصحاب هذه الدعوة في نظرتهم إلى الإنسان على أنه عنصر ، أو مكون اجتماعى يصعب الاعتماد عليه والوثوق به ، وأنه أشبه بترس يخلع دائما من الآلة ويغير مسارها ، ولكن لا غنى عنه . ومن ثم يمتحن تثبيتته قسرا داخل إطار محكم تقنيا بحيث لا يتوقف سلوكه على أهوائه ورغباته ودوافعه الشخصية بل على الأوامر التى تملئها عليه المتطلبات التقنية للنظام وفق إرادة حديدية .

وأخفق هذا المنهج أيضا ، وأبدل بنظرية جديدة هي « تكنولوجيا التحكم في الفكر والمعتقدات » . وتصورت هذه النظرية ، أو تصور أصحابها إمكان التحكم في سلوك الناس ومعتقداتهم وفكرهم من المهد إلى اللحد عن طريق مؤثرات مباشرة وغير مباشرة تؤثر على الوعى والانفعالات والدوافع ... إلخ وتصوغها وتشكلها . وتمثل هذه النظرية نقلة جديدة . بدلا من عملية الانسلاخ أو التفرغ الأيديولوجى للوعى تأتى عملية بديلة هي إعادة الصياغة الأيديولوجية أو الإحلال الأيديولوجى . وهكذا يظل الهدف واحداً وإن اختلفت

الوسائل .

وتبدو هنا نظرية سكينر عن « تكنولوجيا التحكم في السلوك » اعتداداً لما سبقها : وإن اعتمدت على التأثير السيكلوجى المباشر على وعى الإنسان . أو كما حدد هو : استعانة الصفوة الحاكمة بالتكنولوجيا لتصميم وصياغة ثقافة المجتمع ، والتحكم في سلوك الأفراد ووضعهم في قوالب تحقق مصلحتها ، أى أن « تكنولوجيا السلوك » لها هدف إيديولوجى مرسوم هو الإحلال أو التفرغ الأيديولوجى أو إعادة صياغة الأطر الفكرية أو إيديولوجيا الأفراد . ولهذا حدد سكينر دور علماء النفس في [فالسن ٢] وفي « ما وراء الحرية والكرامة » حين وصفهم بقوله إنهم « المقومون للسلوك » أو القوامون على شئون تعديل السلوك وفق هدف محدد ويملكون بين أيديهم مصائر الناس والحضارة معا ... ونحن لا نجد تشويها لدور المعرفة العلمية في الحياة الاجتماعية والسياسية مثل هذا التشويه . وإنها لمشورة يغيد بها كل دعاة الجمود والتقليد والحكم الاستبدادى من أجل دعم بقائهم .

إن مثل هذا الفكر العدمى والتجهيل الذى يتبع أصحابه سياسة التفرغ أو الإحلال الأيديولوجى لا يقتصر أثره على البسطاء والأقليات داخل ألسلايات المتحدة ، بل إنه الغذاء الفكرى الذى تصدره إلى بلدان العالم الثالث التوافقة إلى الحرية ، والساعية إلى تنمية بلدانها اقتصاديا واجتماعيا وفكريا ، والمتطلعة إلى مستقبل واعد ، أو هكذا تأمل ، والحرص على ماضيها ومصيرها في آن واحد . وتتلف هذا الغذاء نظم الحكم المعادية لحركة التقدم الاجتماعى ، والحكام الفرديون المستبدون ، ومن

يخشون الاعتماد على رجل الشارع ، ويجدون في هذا الفكر ضالتهم وسندهم ، وهو دليلهم الذى يهديمهم إلى سبيل التحكم في فكر وحركة شعوبهم وضمان البقاء في موقع السلطة بسلاح القوة الباطنة والدعايات المضللة . ومن كان هذا غذاءه الفكرى لن يرى أبداً أن الفرد يمكنه أن يستمد خير إرشاع عاطفى ومعنوى في حياته من ارتباط حياته وتاريخه عضويا بتاريخ أمته وتراثها ، ويصير البشرية جمعاء . ولا يأتى هذا على حساب منافع المادية الانانية ، بل إنه الوعاء الذى لا تتحقق له المنافع المادية إلا في إطاره . ولكن ماذا يفعل سكينر وأمثاله وقد تبين لهم تعارض بقاء « الحضارة الغربية » أو إن شئنا الدقة ، بقاء النظام المحافظ مع الحرية الفردية والكرامة سواء لأبناء العامة في المجتمع الأمريكى أم لشعوب العالم الثالث . إن الإنسان بغير حرية أو كرامة أو مسئولية لن يكون سوى آلة تتحرك أو قار تجارب . وحركة التقدم الاجتماعى والحضارى هي دائما وأبداً مزيد متجدد ، أو إثراء مطرد من الحرية الفردية العقلانية الساعية والمسئولية الفردية والاجتماعية في نسيج واحد . وهى ارتقاء بكرامة الفرد والمجتمع ، وانتصار للعدالة حيث يكون التطور الارتقاى الحر للفرد شروطا للتطور الحر للجميع ... هذا أو مجتمع النمل والثران التجارب لكل الشعوب التوافقة إلى التحرر والتنمية .

وفي مثل هذا المجتمع سوف تصبح الحياة ابتلاء وقدر ، والخلاص منها راحة ونعيم . نبض القلوب ليس دليل حياة ، بل تعبيراً عن الكد والشقاء ، وخطوات على طريق البلى والفناء ، وإن يعرف القلب وجيب الحب وخفقات

البهجة ، أو الابتهاج للجمال الذى
يفرئ بأن تنهل المزيد والمزيد ، بل قد
نقول إن الجمال غواية ، وإن فضيلة
الفضائل الرحيل عن دار الشقاء ...
وبدلاً من ارتقاء الإنسان مع تعاقب
الأجيال ، وهى سنة الحياة ، يصبح
الناس نسخاً مكررة شأن الآلات سواء
بسواء إذ لماذا ومن أين يكون
التغيير ؟ إلا إذا جاء من أعلى ... غريباً
ومغترباً ... ويظل الإنسان غريباً عن
نفسه وعن الحياة . هذا بينما الإنسان

فى صورته المثلى مشروع تطمح إليه
المجتمعات ، وتنبئ الحضارات وصولاً
إليه ، ولا يتحقق إلا من خلال وجود
إنسانى . إنه ليس إنساناً ميتافيزيقياً
مثلما كان فى البدء فهو كذلك اليوم
وغدا ... بل إنه سلسلة من الارتقاء
الحضارى .. سلسلة من التحقق
للوجود الإنسانى مع المزيد المطرد من
الظروف الإنسانية التى يخلقها هو
بإبداعه لتدعم هذا الوجود المختار .
ولكن مع الغربة فى الحياة ، والاغتراب

عن النفس وعن المجتمع يسقط
الالتزام ... وحياة الإنسان التزام وعهد
وميثاق مع النفس ومع الناس ... مع
المجتمع .. تحد وإصرار ومثابرة فى
تعاون وتكاتف وتكافل من أجل بناء حياة
أفضل ... حياة الإبداع والخلق ... أو
قل إنسانية ركيبتها حرة مسئولة
ترجمة د . عبد القادر يوسف وصدر
ضمن سلسلة عالم المعرفة عن المجلس
الوطنى للثقافة والفنون والآداب
بلكويت . أغسطس آب ١٩٨٠ . ■



المراجعات

١٤٠ نهاية التجريب ، رامت الدويرى . ١٥٢ قضايا الضحك والكوميديا ،

فلاديمير بروب . ترجمة : صالح سعد ١٦٠ الجنس والمرأة على المسرح

المصرى، رؤوف مسعد ١٦٧ أزمة الديمقراطية وأزمة المسرح ، مهدي بدق

النهائي

والدليل : أمامكم خلفكم - حولكم
بلا حراك جثة مسرحنا اليوم متورمة -
حتى الانتفاخ - بالهراء والخواء !!!

واقع التجريب

ما بين

التنظير والتطبيق

هذا هو العنوان المقترح للمحور
الأول لشدة مهرجان المسرح
التجريبي - في دورته الرابعة .. ولعله
من الواضح أن العنوان المقترح -
لفظيا - يفترض :

وجود تنظير سابق أو نظرية
جاهزة تسبق التجربة وممارستها ..
وبتطبيق النظرية يقع التجريب
وبالتالي يصبح للتجريب واقع .

وقد يصح هذا الغرض في مجال
العلوم ولكن التجريب في الفنون
يتعارض مع وجود سابق لنظرية قبل
التجربة الفنية .. والا فقدت التجربة
معناها وفقد التجريب آلياته
وميكانيزماته الكامنة فيه كتجريب -
وبالتالي تموت روح التجريب في
المهد .

ولحل هذه الإشكالية فلنحتكم معا
إلى :

القاموس وليكن

Webster's New World Diction-
ary Experimentation = تجريب
1- Any action of process underta-
ken to discover some thing not
already known.
2- To demonstrate of test some-
thing already known.

رأفت الدويري

مصري مصري له العديد من النصوص
والكتابات المسرحية .

إشكالية التجريب في
المسرح المصري غير تطوره
وإستفادته من المسرح
الكلاسيكي (الأرسطي) مرورا
بمسرح بريخت وبيكيت حتى
المسرح التجريبي الحديث من
خلال دراسة إحصائية .

استهلال

قلا ولن ، أعد بمعلومات
جديدة عن واقع التجريب في
المسرح ما بين : الممارسة والنظرية .
ولكن : قد أحقق عرضا أو طرحا
جديدا (معلومات لكل عليم معلومة حتى
لعلم أي قارئ فطين لجرد كتاب في
المسرح يتيم - بعده كان الطامع عن
مرارة القراءة)

والهدف : استنفاذ الخيال إلى حوار
بالرؤى - لا بالأفكار - فوار .
والإختصار : لخلق ونشر جسيم
الاختلاف والخلاف الخلاق .
والرفض : لدعة الاسترخاء في نعيم
اتفاق ورفاق بالكسل العقلي نشوان
وبحرياته ومعه ولهان .

وهذا : ثم حذار فحذار .
وإلا : وقعت لسواقع التجريب -
«السواقعة» وما أدراك ما الواقعة ..
مغامرات روح التجريب بالحصن
الحصين لنظريات محصنة تتحصن
حتى الثقلوب المتقلوب وشطحات الخيال
الخصيب في منشطات موصوفة تنكشف
وفي كيمسولات مجهزة تنكشف .

وهكذا : تفقد ممارسة الإبداع
السرحي سحر الدهشة وتفقد نشوة
الصدمة ، والتجربة الطنانة البكر
تنكس الى اتباع السلف وتقليد المألوف
وتتكسر غريزة الاقتحام وتتقاصر فطرة
غزو المجهول اللا - مألوف .

مجعل القول : تموت روح التجريب
في تجريب التجريب وينتقم يوم خراب
المسرح ولا حساب للمحاسبين .



اذن فكلمة «تجريب» معجميا تعنى :
١ - أى فعل أو تجربة تجرى لاكتشاف
مجهول لم يكتشف أو يعرف بعد .
٢ - اختيار شيء ما سبق اكتشافه
ومعرفته .

لغة من الواضح أن المعنى المعجى
الأول لكلمة «تجريب» يؤكد الاعتراض
على الإشكالية الكامنة في اللفظ العنوان
المقترح وصياغته غير أن المعنى الثانى
يتعارض واعتراضنا إذ أنه يعنى
إمكانية أن تسبق النظرية التجربة .
ولكن صبرا .. ولستمر مع نفس
القاموس قليلا للتعرف معا على معنى
كلمة

EXperience = خبرة

The act of living Through on
event of events

بمعنى : فعل معايشة واقعة أو وقائع
وماذا عن معنى كلمة : تجريبى
EXperimental to be based on an
experience rather than a theor
yor auharity

بمعنى : ممارسة التجربة من خلال
اختيار أو معايشة (شخصية) للتجربة
لا بالالتزام بنظرية أو بالاستجابة
لسلطة (خارج التجربة) .

والآن لنلنا أقرب إلى المعنى الأول
لكلمة «تجريب» الذى يسلّم بالاولوية في
الوجود للتجربة تعقبها النظرية . وهنا
قد يتمسك معارض للمعنى الأول -
بالمعنى الثانى - ويعطى الأولوية
للنظرية .

وفى أثناء اختلافنا ما بين المعنى
الأول أو الثانى قد يتدخل ثالث زاعقا في
سخرية :

التجربة أم النظرية

النظرية أم التجربة

البليضة أم الكتكوت



الكتكوت أم البليضة ؟؟؟

وإذ بالفنان المسرحى والمبدع
الممارس والمنظر البولندى الشهير
جروتوفسكى Jerzy Grotovskys

يتدخل مؤكدا موقفى بقوله :

«أن عروضنا المسرحية لا تنبع من
قواعد نظرية مسبقة وإنما ينطبق عليها
ما قاله جان بول سارتر : كل تكتيك
يقود إلى نظرية ، وليس العكس .
ويستلزم جروتوفسكى مؤكدا وجهة
نظره : «لا وصفات جاهزة

التجريب ضد «جواب الحاوى» المتخم
بالنظريات الجاهزة والاكليشييات
المحفظة»

وما هو مارتن إيسلن يؤكد :

«لا توجد قواعد مسرحية يمكن أن
تكون صالحة لكل زمان ومكان . إن
«التجريب» يتجاوز «التقنية» ويشود
عليها ومجرد إن تقن أية تجربة
جديدة - تنتقل مباشرة إلى نطاق آخر
غير التجريب ومن ثم تصبح تراثا ملكا
للتاريخ .. بنفس التأكيد يأتى على لسان
د . لويس عوض في لقاء معه على
صفحات مجلة المهرجان التجريبى
للمسرح - في دورته الثانية : «التجريب
فعل يسبق النظر والتعقيد - والدليل
أنه ليس هناك قاموس أو دائرة معارف

تقدم للتجريب تعريفا جامعا مانعا كما
يطالب أو يتصور البعض» (أنظر
تحليلات وجداول الناقد الفنى الاستاذ
مدحت أبويصرص ١٦ ، ١٧)

وهنا ذا أنهى دفاعى عن أسبقية
التجربة والممارسة - بالعودة إلى هارتن
إيسلن في «فن الشعر» اشتق أرسطو
نظريته النقدية من خلال تحليله لأكثر
الاعمال نجاحا في المسرح الاغريقى .
ولقد روج الدارسون الأكاديميون
(الدكاترة) لنظرية أرسطو - اعتقادا
منهم أنهم قد اكتشفوا القواعد
الأساسية (والنهائية) لكل الفنون
المسرحية - وإن تلك النظرية هي
الطريق الأمثل لكتابة المسرح وأن
الخروج على قواعدهما مثل قاننون
(الوحدات الثلاثة) : الزمان والمكان
والحدث يؤدى إلى مسرح ردىء .

-ومر الزمن وتوالت الأيام : ولعلنا
نذكر تلك الفضائح والاضطرابات التى
صاحبت العروض الأولى : =

لمسرحية (هرنان) ليفيكتور هيجو

= والشباب لهزريك إيسن

= والفتاحيات فاجنر

وجميعها خالفت القواعد المقدسة

للمسرح والموسيقى .

-ومر الزمن وتوالت الأيام وحدث
ما حدث للعروض الأولى : لمسرحيات
صموئيل بيكيت ويوجين يونسكو
وغيرهما من كتاب الطليعة أن تلك
الفضائح والاضطرابات قد لعبت
ومازالت تلعب دورا هاما في تطوير وتقديم
الفنون . حيث يتمخض عنها جدل
ومناقشات عنيفة تساعد النقاد على فهم
الاشكال الجديدة في التأليف
المسرحى - ومن ثم يحاولون إرساء
قواعد ونظريات جمالية وقوانين جديدة
لمسرح جديد - وحاد - (كان طليعيا

وتجريبيا في حينه) .

ومع الوقت يتبلور ويتطور المسرح الجديد ليصبح تقليديا مالوفاً ثم ما يلبث أن يؤثر كتاب ورجال مسرح جدد على تلك النظريات ويحطمون قواعدها مما يسهم بدوره في خلق أشكال جديدة للتعبير عن التغيير .

وفي النهاية فلنسمع رأى بيتر بروهك في النظرية :

«إن النظرية تجربة تجسدت على الورق ولن تغني أبداً عن التجربة . والمسرح ثورة دائمة وتجربة متحركة متجددة» .

والآن فلنسلم معا بأنه كما يسبق الإبداع والمبدع النقد والناقد فإن الممارسة والتجريب يسبقان كذلك النظرية والتفكير .

وعليه أرجو السماح لي باقتراح العنوان المعدل التالي :

واقع التجريب فيما بين الممارسة والنظرية

لا نهائية طريق التجريب

ولا خاتم للمجربين

مع التسليم بأن طريق التجريب لا يبدأ من فراغ ، بل يبدأ بعد استيعاب كل تجارب الماضي ومضمها بل بعد قتلها بحثا ولهما . ثم يأتي الإحساس الملح بالحاجة الى شيء مختلف عن هذا كله . شيء يستند الى تجارب الماضي ويختلف عنها في نفس الوقت .

هكذا يبدأ التجريب طريقه - ويستمر إلى - إلى ما لا نهاية - فلا نهاية للتجريب - ولا خاتم للمجربين .

إن لا نهائية طريق التجريب حقيقة - كالوقت - حتمية لا فكاك منها فالمسرح كالبشر - يولد - يكبر - ينضج حتى يشيخ وي بعدها يموت - يموت بعد أن يخلف عنه مواليد جديدة -

تجاريب جديدة - وإلا كان عقيبا بلا ذرية تخلقه - وأمام حقيقة أن المسرح فن نسبي - و «أين موت» كالبشر - وأمام حقيقة حتمية لا نهائية طريق التجريب - فيجب على الفنان المحرّب البشر الفاني ألا تتضخم ذاته ولا يفتر بتجربته المسرحية ويقدمها وكأنها عقيدة خالدة - وأنه رسول التجريب الملهم بل خاتم المجربين مثلما توهم المخرج المسرحي جوردين كريج -Gor- don Craig (١٨٧٢ - ١٩٦٦) أنه خاتم المجربين بقوله ولكن ننقد المسرح الآن لابد أن ندمره ونقيم مسرح المستقبل - فن يتجاوز مكانة كل الفنون الأخرى . ثم يشتغل خاتم المجربين وكأنه نبي المسرح : «اننى أتناه بأن عقيدة جديدة ستنشأ داخله - هذه العقيدة لا تعلم شيئا ولكن ستكشف لنا الأفكار»

يا لها من ثقة في خلود تجربته وشكله المسرحي الذي توصل اليه (وبهذه



أرسطو

المناسبة أهيب برجال المسرح المصرى خاصة والعربى عامة - ألا يقلدوا كريج إذ أننى لاحظ منهم من ينتشرون على الساحة المسرحية وكأنهم أنبياء مسرح المستقبل وللابد مسرح الغد - وللابد - المسرح الاحتفالي وللابد - المسرح الصوتي وللابد - مسرح السراود وللابد - و - وغير ذلك من تجليات لذوات متضخمة تتبرجها بيانات ثورية زاعقة على إيقاع طبول الضلوع لتجاربهم وإلى الزملاء والأصدقاء استرجع معهم ما قاله المخرج الروس الطليعى المعروف ايڤجينى فاختنجوف Evgeny Vakhtangov خلال البروفات النهائية لآخر عروضه قبل موته ١٩٢٢ كلمات أخالها (موعظته على الجيل) لتلاميذه أو (خطبة السوادع) لصحابته ومعتقيه :

« لا تتوقفوا أبداً عن البحث ابحثوا دائماً عن أفضل الأشكال ، الفن بحث دائم ، وليس هناك شكل نهائى - وهأنا أحيكم - وأحيل نفسى قبلكم - إلى « مقال في تجديد الدراما » لكتاب المخرج ورجل المسرح الفرنسى جاك كوبر Jacques Copeau عام ١٩١٢ . إذ يؤكد في تواضع الائق حقيقة حتمية لا نهائية طريق التجريب (بلا بيانات ثورية) « نحن لانشكل مدرسة ولسنا مسلمين بصياغة ما يمكن أن تجعلنا نؤكد أن مسرح الغد ، مسرح المستقبل ، لابد أن يتيق منها نحن لا نملك بيانا ثوريا ونظر ويشر بتجربتنا المسرحية . أننا لا نعرف ما سيكون عليه مسرح الغد - لكننا ها نحن أولاء نحاول بمسرحنا Vieuxcolonkiet أن نعد مكانا تآوى إليه الهامات المستقبل المسرحية »

سواء الذين يمارسون التجريب تأليف وتمثيلًا وإخراجاً أو الذين يتابعون التجريب مشاهدة وتقدراً .

ولا تزال تساؤلات المسرحيين للتجريب غير قادرة على تحديد تعريف جامع لكل صفات المرفح ، ومانع لدخول صفات مصطلح آخر ، ولا تزال التعريفات في معظمها تركز على التخصص وتنطلق من تساؤل ذاتي شخصي ولا تقرب من التناول الموضوعي العام .

هذه النتائج الميدانية توصلنا إليها من خلال دراسة لتحليل محتوى المقابلات والندوات والتحقيقات التي عرض المسرحيون خلالها آراءهم في التجريب ، ونشرنا في العدد الرابع من النشرة اليومية - المهرجان التجريبي - الصادرة عن المهرجان الأول الثالث - دراسة لتحليل المحتوى استخلاصنا منها مجموعة من النتائج توضح اختلاف المسرحيين حول التجريب .

وقد قمنا بجمع شامل لجميع آراء المسرحيين حول التجريب من خلال الحوارات والندوات واللقاءات الفكرية والتحقيقات التي نشرت في أعداد النشرة اليومية بالإضافة إلى آراء حالت المساحة المحدودة للنشرة دون نشرها .

في هذه الدراسة ظهر ١٥ مؤشراً للتجريب .. وسوف نعرض لهذه المؤشرات ونحلل الجداول التي تتضمن المؤشرات والأسماء والأعداد والنسب التي تتلق حول كل مؤشر .. ثم نجري تحليلاً من خلال المقارنة بين تحليل المحتوى الذي تم لأراء المسرحيين في المهرجان الثاني والتحليل المسرحي في المهرجان الثالث لأراء ٤٠ مسرحياً كما يتضح من الجدول (نشرة مجلة المسرح التجريبي العدد الرابع ١٩٩١)



المسرحيات من إخراج ستانيسلافسكي وانتهت التجربة بالفشل عندما حاول أن ينفذ ستانشر الشهيرة .. لقد كان كريج فناناً في قبضة قوى أكبر منه - كان أسير حلم قديم لا يستطيع الفكك منه - ولكن هذا لا يعنى أن ننكر عليه أنه قد أطلق شرارة ميلاد جديد لمسرح جديد في أيامه - أما المستقبل فملك لحقيقة وحتمية لا نهائية طريق التجريب .

مفهوم التجريب

أمام حقيقة لا نهائية طريق التجريب وحتميتها ينبغي ألا يدفعنا طموحنا - ولا أقول غرورنا - إلى البحث أو محاولة الوصول إلى « تعريف » جامع مانع لمفهوم التجريب - مثلاً حاول الناقد الأستاذ مدحت أبو بكر على صفحات مجلة المهرجان التجريبي للمسرح - في دورته الثالثة - العدد ٤ ، ١٠ ، مستخدماً أسلوباً علمياً للإحصاء وأخذ العينات - وتفرغها في جداول ثم تحليلها واستخراج مؤشرات وما أنا ذا أدعوكم للانتقال إلى الصفحات المشار إليها .. وعلى أرضه نحاول أن نناقش الأستاذ الممثل .. فإني هناك

دراسة لتحليل محتوى آراء ٤٠ من المسرحيين حول مفهوم التجريب

تحليل مدحت أبو بكر
ولا يزال التجريب مصطلحاً غامضاً ، ومجهولاً يتحدى المسرحيين

بأله من فنان أصيل - متواضع وبعيد النظر أيضاً - وببصيرته استشعر المستقبل مدركاً حقيقة وحتمية لا نهائية طريق التجريب وأن كل التجارب مصيرها الزوال أو على الأقل التغير مع الزمن .. وهذا ما أدركه متأخراً جوردون كريج نفسه بعد أن انهارت نظرياته - وفشل في أن يحقق حلمه في المسرح .

فها هو ذا نسمعه يعترف بمرارة : لقد درمنا المسرح القديم تماماً لخلق مسرح الغد ولكن ما قام مكانه مسرح (أفضل منه دون شك) ولكنه في الحقيقة ليس سوى طبعه جديدة من النمط القديم - وقد عدلنا فيه ونظمناه ليلائم أيامنا .

إن المسرح الحقيقي - الذي هو فن في ذاته مثل الموسيقى والعسكرة - لا يزال أرضاً لم تكتشف بعد وربما لن تكتشف لعدة أجيال قادمة ، هذا اعتراف مرور من فنان مسرح قامت شهرته لا على ما قدمه بالفعل على المسرح قدر ما قامت على كتاباته النظرية .

(فن المسرح - نحو مسرح جديد - مقال في مسرح المستقبل) لقد كان كريج حرقياً ورساماً وفناناً لإمعا غير أنه كان يفقد أساس النظام في عمله وفي حياته . لقد كان يندفع إلى الركض في اتجاهات متعددة ومتباينة ويفشل دائماً في الارتباط بالحقائق العملية البسيطة - كان دائماً ممثلاً « بتصورات » عامة ولكنه كان يفشل في التوصيلات العملية الضرورية . (ولعلنا تذكر تجربته مع مسرح الفن في موسكو) فبعد أن قرأه ستانيسلافسكي (مقال في مسرح المستقبل) .. وجه له دعوة للحضور لموسكو ليصمم ديكوراً لحدى

مجموعة من المسرحيين غيروا آراءهم في التجريب سين المهرجانين الثانى والثالث

م	المؤشرات	المهرجان الثانى العدد النسبة	المهرجان الثالث العدد النسبة	الفرق الفرق العددى النسبى
١	التجريب هو الابتكار	٣ ٧٥٪	— —	٣ ٧٥٪
٢	كل مسرحية تحمل داخلها نوعا من التجريب	٤ ١٠٪	٥ ١٢٥٪	١ ٢٥٪
٣	التجريب هو التمرد على القواعد الثابتة	٨ ٢٠٪	٢ ٥٪	٦ ١٥٪
٤	التجريب مرتبط بالماضى	٥ ١٢٥٪	٢ ٥٪	٣ ٧٥٪
٥	التجريب مرتبط بالمجتمع	٣ ٧٥٪	٣ ٧٥٪	— —
٦	التجريب فن الخاصة وجمهور المثقفين	— —	٢ ٥٪	٢ ٥٪
٧	التجريب هو الابداع	٤ ١٠٪	٢ ٥٪	٢ ٥٪
٨	التجريب نسبى	٣ ٧٥٪	— —	٣ ٧٥٪
٩	التجريب ثورة	٢ ٥٪	٢ ٥٪	— —
١٠	عدم القدرة على تحديد معنى واضح	٥ ١٢٥٪	— —	٥ ١٢٥٪
١١	التجريب مرتبط بحرية التعبير	— —	٤ ١٠٪	٤ ١٠٪
١٢	لا يوجد تعريف محدد للتجريب	— —	٣ ٧٥٪	٣ ٧٥٪
١٣	التجريب انفتاح على ثقافات الآخرين	— —	٢ ٥٪	٢ ٥٪
١٤	التجريب مرتبط بتقنية العرض	— —	٣ ٧٥٪	٣ ٧٥٪
١٥	تعريفات تحمل أكثر من مؤشر	— —	٧ ١٧٥٪	٧ ١٧٥٪
١٦	التجريب هو الخروج عن المألوف	٣ ٧٥٪	— —	٣ ٧٥٪
١٧	التجريب عملية معملية	— —	١ ٢٥٪	١ ٢٥٪
المجموع		٤٠ ١٠٠٪	٤٠ ١٠٠٪	

جدول يوضح أعداد ونسب ومؤشرات المسرحيين في المهرجانين والفرق بينهما

بعد قراءة أطروحة الأستاذ الناقد المحلل وتحليلاته الجدولة والمترتبة على مسح شامل لآراء عينة من المسرحيين حول مفهوم التجريب نراه قد توصل إلى أنهم لم يصلوا إلى تعريف جامع مانع لمفهوم التجريب والأخطر - من وجهة نظر المحلل - إن بعض المسرحيين قد تناقضت آراؤهم - ما بين مهرجان وآخر - حول مفهوم التجريب أن نتيجة الدراسة لدليل داغ على لا جدوى مثل تلك الدراسات والتحليلات في مجال الفنون للحصول على تعريفات جامعه مانعه - للمصطلحات الفنية - وبخاصة مصطلح مثل « التجريب » إذ لا جدوى من محاولة حصر مفهوم التجريب في اطار تعريف جامع مانع

فالتجريب - كحقائق الحياة الكبرى - غير قابل للتعريف تعريفيا جامعاً مانعاً فمن يمكنه أن يحيط بمعنى « الحياة » .. « الزمن » .. « المرأة » .. « الموت » - في تعريف جامع مانع ؟ أن حقيقة حتمية التجريب اللانهائية تستتبع بالضرورة حقيقة استتالية الإحاطة الشاملة بمفهوم

الامتزاج ليمارسا معا تجربة فنية
ووجدانية موحدة ؟ أم يظلا متباعدين
كما هو قائم في المسرح التقليدي ؟

— وماذا لو ؟ وماذا ؟ وماذا ؟
أسئلة وأسئلة تلح على عقل الفنان
ووجدانه المسرحي المجرى باحثا عن
إجابة وربما إجابات عن كل سؤال
منها .

— وهناك سؤال الأسئلة جميعها —
سؤال يتبع لكافة الأسئلة المحيطة وكأنه
عصى موسى السحرية — ما جوهر
المسرح ؟

وللإجابة عن هذا السؤال — كانت
تجارب وتجارب و — وحاليا تجري
تجارب وتجارب و — وستكون تجارب
وتجارب و — على طريق التجربة
اللائق — ولقد استفاد المخرجون من
اكتشافات العلوم الماصرة كعلم
النفس — من فرويد ونظريته في اللاشعور
الفردى — وبوينج ونظريته في اللاشعور
الجمعي ، والأحلام أساطير الفرد —
والأساطير — أحلام الجماعات —
والأنثروبولوجيا والميثولوجيا ، وعلم
الجمال ، و — وغير ذلك من علوم
كان لابد أن يستفيد منها المخرج فنان
المسرح مما أشرى تجاربه وعمق من
تأثيرها في التواصل أو اللا — تواصل
مع المتفرج .

أن استفاء ما نقرا — (إذ لا يتيسر
لنا للأسف أن نشاهد) — عن التجارب
الشهير في المسرح التجريبي العالمي
(فضلا عن مشاهدة بعض التجارب
القليلة — التي يتيحها لنا منذ أربع
سنوات المهرجان التجريبي للمسرح)
يوضح لنا أن تلك التجارب تدور أساسا
حول عدة محاور رئيسية تتأرجح فيما
بين الثنائيات المتقابلة التالية :



يوسكو

التجريب بتعريف جامع مانع . فلمفهوم
« التجريب » من التعريفات ما لا يمكن
حصره حتى يومنا هذا — أما ما سيلده
الزمن من تجارب وتجارب قبل نهاية —
ومن ثم فتعاريفها أن تنتهي ما دامت
الحياة حتى يرث الله الأرض ومن
عليها .

معاور التجريب

طريق التجريب ، لا نهائى —
لامتناه
مفهوم التجريب ، أشمل — أوسع —
أرحب أعظم من أى تعريف جامع مانع
أذن ماذا عن محاور التجريب ؟؟

لقد استوعب فنان المسرح تجارب
الماضى — قتلها فهما واستيعابا —
هضمها هضمًا وهاموسًا —
بالضرورة — يمارس ويعايش فن
المسرح — (نفس ممارسته ومعايشته
للحب والحياة) — تأليفًا أو إخراجًا
أو — أو — أو جميعها مجتمعة .

وفجأة يشعر فناننا القلق .. بالملل —
بالتبابة المسرحيات القائمة استمالات
تقليدية مألوفة .. ميته مميته ..
وأصبحت عاجزة عن التعبير عن
شطحاته ونطحاته الخيالية ورؤاه عما
يجب أن يكون عليه المسرح — هناك
أحساس ملح بداخله يصرخ ويصرخ :
التغيير — التغيير .. الخروج ..
الخروج .. الثورة الثورة .. وهكذا يبدأ
فنان المسرح التجريب ولكن التجريب في
ماذا ؟

— في النص المسرحى ؟ شكلا ؟ أم
مضمونا ؟ أم كلاهما معا ؟ ماذا
يستهدف من نصه ؟ أيهم المتفرج ..

لتطهيره ؟ أم يفاظه ليحفل منه قاضيا
وواعيا للماجرى أمامه ؟ أم يتخلص من
النص المكتوب تماما — تحررا من سيطرة
الكلمات لغة الادب .. باحثا عن لغة
مسرحية خالصة ، الحركة — الأيماء —
التشكيل — ليصبح المسرح مسرحا ؟
أم يجرب في أداء الممثل — فن الممثل —
الاندماج أم اللا — اندماج ؟ ماذا لو
تخلص من الممثل ؟ وما البديل ؟

— ولم لا يجرب في أساليب العرض
المسرحى ؟ المناظر والملابس ؟
الإضاءة ؟ الموسيقى والمؤثرات
الصوتية ؟ أساليب الإخراج ؟ مسرح
شامل أم مسرح حركى فقط ؟

— وماذا لو جرب الهروب من هذا
كله .. وهجر خشبة المسرح التقليدية
بعمارها القائم ليحط رحاله على أى
مساحة فارغة ليحرب عليها إمكانية أن
يمارس أو يعايش حالة التمسرح كما
يشعرها — وكما يتخيلها ؟

— وماذا عن علاقة المؤدى —
الممثل بمتلقى المسرح ؟ أيقتربان حتى

<p>المحور الأول الإنسان من الخارج فالمسرح هنا مرآة تعكس الحياة والطبيعة الخارجية للإنسان مع الحرص على الدقة التاريخية والتصويرية لمناظره وملابسه والبيئة عموماً .</p>	<p>المحور الثاني : المسرح اللفظي Verpal Theatre لغته الكلمات - لغة الأدب - نص يكتبه مؤلف مسرحي (قد لا تكون لمؤلفه علاقة بالمسرح كمسرح أو على الأقل علاقته غير مباشرة وغير عملية) يخرج مخرج ويمثله ممثلون . وهذا النوع من المسرح قوامه الأساسى الممثل . ومسرحيات هذا النوع من المسرح تتأرجح ما بين : - المسرحيات الأرسطالية بابهاهما لتفريجهما والاندماج لممثليها أو مسرحيات ملحمية تعليمية - تقتل الإيهام لتوقظ متفرجها - وممثليها يجب ألا يندمج . أو مسرحيات العبث واللامعقول .</p>
<p>المسرح غير اللفظي Nan — Verbal Theatre للمسرح - كفن - لغته الخاصة - الخالص - المركبة الأيماة - التشكيل - الأغنية والرقصة - الضوء وغير ذلك بالإضافة إلى كلمات قليلة أولاً كلمات بالمرّة - والمؤلف هنا هو مخرج العرض - صاحب الرؤية وقد يستغنى عن الممثل بمعناه التقليدي ويستبدل به الممثل الشامل الراقص - المغنى - لاعب الاكروبات - أو الممثل الصوتى - الراهب الذى لا يقول كلمات وإنما مجرد تأوهات - وصرخات - وحركات و-</p>	<p>المحور الثالث : المسرح المزيف .. الكلف ماديا - البطولة فيه للإطار المادى من مناظر وملابس واكسسوارات و- و- وشعارها : « الديكور العظيم الخلاق للمسرحية العظيمة » ، ومثل هذا المسرح يستهدف الإبهار الخارجى الشكلى وقد يفقد الروح والفن الحقيقى ومثل هذا المسرح قد يستغنى عن الممثل الحقيقى لصالح رؤية المخرج الاستعراضية</p>
<p>والمسرح الفقير .. ماديا الثرى الغنى فنيا ونفسيا وروحيا مسرح يتخلص من كل الزوائد الشكلية مقابل التعمق فى الإبداع الداخلى للممثل وجوه المسرح كما يراه أصحاب مثل هذا المسرح - مسرح الزهاد الصوفية - والرهبان - وأصحاب الرسائل المسرحية والإنسانية</p>	

المحور الرابع :

علاقة المؤدى بالمتلقى

علاقة تعسفية سيادية

علاقة فصل تام بين خشبية المسرح
التقليدية وجمهور المتفرجين

كسر خشبية المسرح التقليدية ومزجها
بالصالة وبالجمهور .

أو خلق أماكن ومساحات وحليات
مسرحية بعيدة عن الخشبية التقليدية
والمسارح بمعمارها التقليدي أو الهروب
تماما إلى الشوارع والتجمعات
ال جماهيرية أينما كانت

وربما أحقادهم بالرغم من أقلاسه
الفنى غير المعلن ..) .

يذكر قرب نهاية سيرته الذاتية
قسطنطين ستانسلافسكى (١٨٦٣ -
١٩٣٩) « بعد أن حاولت كل أساليب
التجريب واشكاله وصلت إلى قناعة
أن كل هذا بلا أهمية — فلن يخلق
الفن الدرامى الداخلى سوى الممثل
الموهوب — أنه ملك الخشبية
وسيدها » .

فيعد شطحة أسلوبية أخرجية
لتأكيد بصماته كمخرج لمسرحية (حياة
إنسان) لاندريه استخدم فيها
ستانسلافسكى خيال الظل وكسر بروتان
مقدمة المسرح ليمزج الخشبية بالصالة
تراجع وعاد إلى رشده للبحث عن
الواقعية الداخلية بدراسة وتعليم
الإبداع الداخلى للممثل فلقد اكتشف
« أن الاهتمام بالإطار المادى الخارجى
شأنه شأن أى ثورة نظرية لا تستطيع
أن تتجاوز حدود المنظر » .

ولقد ظل ستانسلافسكى حتى نهاية
حياته يوقل في العمل الإبداعى للممثل
كلما ازداد سطحا على وسائل العرض
المسرحى الخارجى كما تمثلت في عروض
تلميذه المتعد مير هولد وشكلانيته
الجوفاء ، وهكذا انتهى المحرّب الروسى
العظيم بعد أن ثار في بداية حياته « على

تلك العروض المنعقة الزائفة
للكلاسيكيات التى كانت تقدمها فرقة
الكوميدي فرانسيز . ولقد اعتمد أساسا
على ما سماه المنصة العالية — مسرح
مفتوح بسيط — مع ديكور اقتصادى
للغاية — لزوم ما يلزم — بعد استبعاد
كامل لما لا يلزم من عناصر مسرحية
واهتم أساسا بالمهارات الفيزيائية
والتكنيكية للفن الممثل — ولتحقيق
رسالته السامية ترك مسرحه المستقر في
العاصمة باريس Vieux Colomber
ليرحل مع مثليه الشبان إلى الريف —
« ليجدد شبابهم عن طريق الالتحام
بالأرض » . ولقد شهد لكويو — الد
اعدائه ممن ثار على طبيعتهم القحة —
فيها هوذا أندريه أنطوان — كناند —
يكتب عن أحد عروض كويو :

« لقد خلق بقوة تكاد تتجاوز حدود
الاحتمال هذا الاتجاه غير العادى في
الاحساس (بالواقع) الذى لم يسبق
أن تحقق »

(وفجأة اعتزل كويو (وعمره ٥٣
عاما) لأنه كما قال : « لقد أحسست أن
عملى في المسرح قد انتهى » . يالاه ..
ياله من فنان أصيل صاحب رسالة
لا مجرد متصرف « أنزقى » (أقدم هذا
المثال إلى كثيرين ممن يتشبهون بخشبية
المسرح ويزاحمون عليها تلاميذهم

تلك هى المحاور الأساسية
للتجريب — وقد تضيفون إليها أثناء
الحوار محاور ومصادر .

والآن فلنقم معا بسياسة حرة بلا
قيود منهجية حول التجارب المسرحية
الشهيرة للاستشهاد على ما نزع فيما
يتعلق بالمحاور الرئيسية الأربعة
للتجريب . كتب المؤلف المسرحى
جرانفل باركر Granville Bai Ket إلى
فنان المسرح الفرنسى جاك كويو
(١٨٧٨ — ١٩٤٩) يقول له مهنتا :

إن المسرح هو فن الممثل أولا وثالثا
وأخيرا وهما أنت قد أدركت ذلك
وقد كان جاك كويو قد ثار بالفعل على
الآلية البغيضة والمؤثرات النظرية ذات
الطابع الاستعراضى بدعى المسرح
الشامسل التى أثقل بها المسرح
الطبعيون أمثال دون ساكس مينجنين
(١٨٢٦ — ١٩١٤) وأندريه أنطوان
(١٨٥٩ — ١٩٤٣) ومسرحه الحر ..
ومن بعدهما : المسرحيون

الشكلانيون أمثال جيردون كريج
(١٨٧٤ -) وأدولف أيبا (١٨٦٢ —
١٩٢٨) وميسير هولند (١٨٧٤ —
١٩٤٢) وأفرينوف وتايروف وماسكس
رينهاردت وأبخليكوف وأخيرا المسرح
الراقص لالوين نيكولاس وغيرهم
وغیرهم كثيرون . وكذلك تمرد كويو على

الأسلوب التقليدي والأداء الإعلامي للممثل — وعلى نظام النجم الواحد — وهذا اشتراك مع صديقه دانشكو في تأسيس (مسرح الفن) ثم (ستوديو مسرح الفن) بقصد إعداد ممثل جديد بتكنيك جديد للتعبير عن مسرح « لا يصور الحياة نفسها كما هي في الواقع بل كما نحسها على نحو عائم في أحلامنا ورؤانا . »

ستانسلافسكى يبتسمر به جروتوفسكى :

بعد كتابات ستانسلافسكى عن « المنهج » في فن التمثيل لم يكتب أحد عن حرفة التمثيل بمثل شمول جروتوفسكى ونفاذه واقتداره . وفي بحثه عن « جوهر المسرح » رفض المسرح الشامل Total Theatre (وأسماءه (اللغو الشامل) المصاب بمرض سرقة الفنون الأخرى بدعى أن المسرح أبو الفنون .

وبطريقة « الاستبعاد السلبي Via — Negative بدأ يستبعد كل ما يمكن الاستغناء عنه من عناصر مسرحية شرط أن يظل المسرح مسرحاً — فاكتشف إمكانية وجود مسرح بدون مكياج ، بدون أزياء ومناظر ، بدون إضاءة ومؤثرات صوتية — وبدون نص أدبي — بل بدون مخرج ولكن يستحيل وجود مسرح بدون ممثل — ومتفجع — ولعل هذا ما قد أوحى لبيتر برونك بعد ذلك بنظرية المساحة الفارغة فوقها ممثل أمام متفرج — ولقد اعتدى جروتوفسكى على ما أسماه (المسرح الفقير) poor theatre متصدياً به ما أسماه (بالمسرح المتفرج) ومن خلال تجاربه في (عمله المسرحي) الشهير حقق ثراء

المسرح الفقير بالمقارنة إلى فقر المسرح المتفرج — الثراء هنا ثراء فني — والفقر أيضاً فقر فني .

والممثل في المسرح الفقير زاهد صولى — بل راهب يؤذى يجعل من نفسه — « كيش قداء » يموت محترقاً على المسرح — إذ أن الممثل هنا : « يعطى نفسه .. في كليتها — وفي عمق صميميتها كغطاء لحظة الحب » وليحقق ذلك « لأبد من النظام — التدريب والتكنيك مع الرفض الكامل » لجراب الحارى « المحشو بالنظريات والكليشيهات الجاهزة — وهكذا يتحقق : « التجلي بالتوتر وبالبوح العارى » وهذا ما كان يسميه ستانسلافسكى بالإبداع الداخلى . ولننتقل الآن إلى محور المسرح كمرآة تعكس الإنسان من الداخل — لا شعوره الفردى ولا شعوره

صونيل بيكيت



الجمعى — ينقلنا هذا إلى عالم الدراما الداخلية — لا عن طريق كلمات أديب يكتب حكاية سيكولوجية — فها هوذا أنتونين آرثود Antonins Artoud (١٩٩٦ — ١٩٤٧) يقول عن أزمة المسرح : « إذا كف الناس عن عادة الذهاب للمسرح فذلك لأننا قد اعتدنا طوال ٤٠٠ سنة على شكل روائى ووصفى للمسرح — يقوم على سيكولوجية رواية الحكاية » وتبديل — يقول آرثود وجوهه : « أن المسرح لن يستعيد نفسه وحقيقته إلا حين يقدم للمتفرج العناصر الحقيقية المكونة للحلم » . ويرفض آرثود النص الأدبي المكتوب واللغة اللفظية بالرغم من اعترافه قائلاً : أنا أرى تمام الوعى أن لغة الحركة والإيماءة والرقص والموسيقى أقل قدرة على تحليل مشاعر الشخصية أو كشف أفكارها وصياغة حالاتها الشعورية بدقة ويصرح من لغة الألفاظ . ولكن ، يستطرد آرثو : « من قال أن المسرح وجد لتحليل الشخصيات أو لحل الصراع بين الحب والواجب وغير ذلك من صراعات وقضايا ذات طابع محلى أو نفسى مما تشغل مسرحنا المعاصر . » والبديل لشعيرية اللغة هو : « شعيرية المساحة أو المكان وذلك باستخدام وسائل الموسيقى ، الرقص والرسم — وفنون الحركة والأداء الصامت والإيماءة ، والغناء ، والتعاويد ، والأصواء و — و — . إن تأثير أنتونين آرثود على المسرح التجريبي لا يرجع إلى تجاربه المسرحية بقدر ما ينبع من نظرياته أو لنقل « نبؤاته المتغلطة في كتابه الهام (المسرح وقرينه) ١٩٣٧ » لقد كان آرثو — نظرياً — يحلم بالعودة بالمسرح إلى الفكرة السحرية البدائية التى استغلها علم النفس في علاج مسرحنا ولقد



استفاد جروتوفسكى في (معلم المسرحى) بنظريات آرتو وبنوآته ومع ذلك فجماعة مسرح الفرع The Groud theatre Panique خلال سنوات الستينيات تعتبر أهم جماعة مسرحية تجريبية قد التزمت بروح البيان الشهير لآرتو وحرفية نظريته في مسرح القسوة .. بقيادة Jeriom Sav- بريم سافارى .

ويمتد تأثير آرتو — إلى اليوم متمثلا في عروض بيتر بروك وعمله مع جماعته في (المركز الدولى لبحوث المسرح) إذ جعل شغله الشاغل أن يحقق مسرحا يتخطى حواجز اللغة — مسرحا يمكن القلب الإنسانى من أن يحادث قلوب الآخرين ، وأن يلتقى — « الداخل مع الداخل » ولقد قرأنا عن تجاربه المتقلبة إلى إيران وأفريقيا و— و— وليقدم عروضاً — بلا لغة — بلا كلمات — إلا ما ندر مع الإيمان بأنه — (كما يقول الشاعر تيد هوجز الذى صاغ له بعض عروضه) — « أن لدى الجنس البشرى كله رعبا نفسيا مشتركا مثلما لديه لا شعور جمعى مشترك » — كما يقول كارل يونج .

أن بيتر بروك مهتم بالبحث عن : « مسرح ضرورى — مسرح يصبح ضرورة ملحة في حياتنا . يتحدث — كما صور آرتو — إلى جمهوره على مستوى أعظم من ذلك الذى يقسم الناس إلى فئات اجتماعية ونفسية ، مسرح ضرورى يتحدث إلى الإنسان في شموله وكيته ، إن المسرح الذى يتحدث عنه الإله أبراهام قائلا « لقد خلقت المسرح مطابقا لحركة العالم والمعرفة المقدسة — وللعلم والاسطورة وسوف يكون مكانا للعلم والترفيه لجماعه الناس » عن كتاب Bhatta Natga Costra

إن أعمال مركز بيتر بروك ومعلم جروتوفسكى من قبله — ومسرح هارت — تتجه إلى تحقيق المقولة القائلة « بأن صورة بصرية واحدة — أو كلمة واحدة — يمكن أن تكون أكثر تغييرا وتأثيرا من خطبة مطولة » وينقلنا هذا للحديث باختصار — كالعادة — عن مسرح الصوت ومخرجه روى هارث — الذى قام بدراسات سيكولوجية للصوت الإنسانى ويعبر الممثلون في مسرحه عن أنفسهم أساسا بالتأريكات — والصرخات والهتافات ليخرجوا نواتهم المتنامية الكاملة » وبذلك يتم تحرير التوترات النفسية في أعماقهم إذ يمكن باستخدام آلات الرنين في الجسم الإنسانى (كما يفعل رهبان التبت منذ قرون) بلوغ مدى أوسع وأعظم للصوت الإنسانى .. وذلك بهدف إقامة جسور بين اللاشعور والشعور — بين الحس والعقل « وعن الصوت الإنسانى يقول بيتر بروك « إن الصوت الإنسانى يشبه جبلا به كهوف عدة وعليك أن تجوس خلالها جميعا » . وهناك أيضا مارشا جراهام ومسرحها الراقص والباحث في الأعماق الإنسانية « فرقصاتها تقدم طبقا للتحسر من ظلامنا وكشف نواتنا الداخلية — وهذا هو المسرح في أعظم مستوياته » — أنها تبحث « عن الكائن الداخل — والجسد الداخلى الكامن وراء العضلات » .

وتنح مارزينا بصدد دراما العالم الداخلى للإنسان ماذا لو أشرنا إلى بعض العروض المسرحية (التى أتاح لنا مهرجان المسرح التجريبي مشاهدتها خلال دوراته الثلاث الماضية ، والتي تحقق لحد كبير مفهوم المسرح من الداخل — دراما الأعماق بأحلامها وكوابيسها مع استحداث لغة مسرحية بعد الاستغناء عن النص المسرحى . وما أناذا أثير إلى :

— لاستسلام هناك العرض

البلجيكي ١٩٨٨

— الدريكة ، المصرى ١٩٨٨

— نوك أوت ، البلجيكي ١٩٨٩

— أجاكس ، الفرنسى ١٩٩١

— رطوبية ، البولندى ١٩٩١

— الترنيمية ، المصرى ١٩٩١

— غادة الكاميليا العرض

الفنلندى ١٩٩١

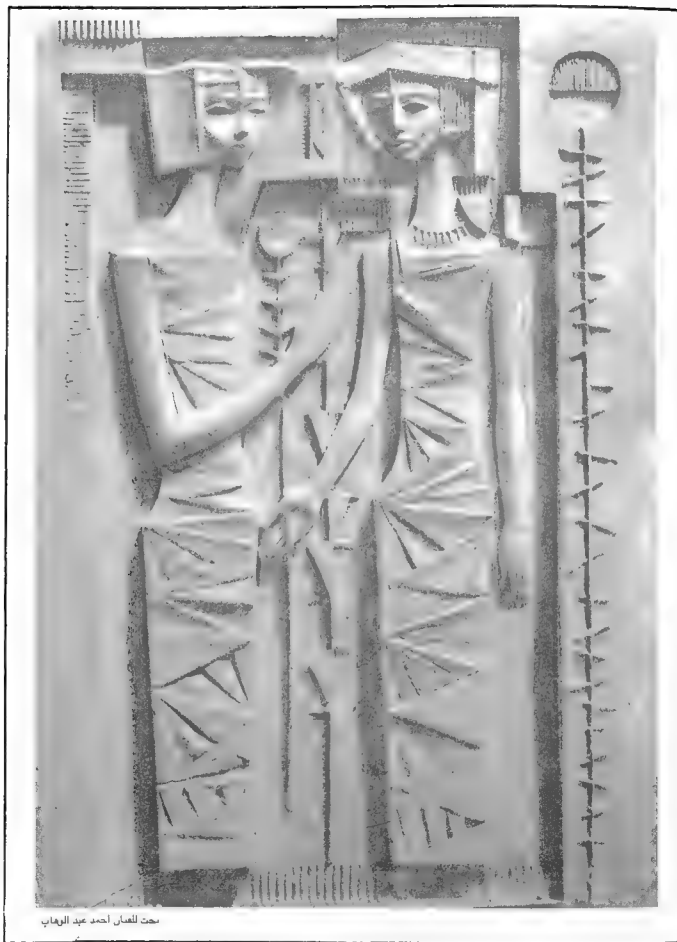
وأخيرا — ويعد أدنكم — أود أن أتحدث عن تجربتي في التجريب كمؤلف ومخرج مسرحى بمسرح الطليعة القاهرى — ولقد كان مجال التجريب عندي هو النص المسرحى — فكتبت ثلاث مسرحيات وأخرجتها بنفسى لمسرح الطليعة وهى :

— ولادة متعسرة ١٩٨٢

— الثلاث وقات ١٩٨٧

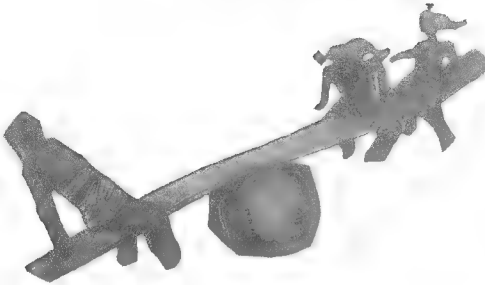
— متعلق من عرقوبه ١٩٩٠

بالإضافة إلى مسرحيات أخرى لا تدخل في مجال التجريب . ولأعترف بأنه من الظلم لللفظ المصرى أن يدعى أنه يجرب في المسرح — إذ أن جميع تجاربه — مجهزة بالضرورة بفعل « التابو » الثلاثى المقدس (الدين — الجنس — السياسة) فضلا عن البيروقراطية المسرحية القاتلة لآى تجريب في المسرح ■



تمثال للفتى أحمد عبد الوهاب

قضايا الضد



المتنوعة والمجموعة في كتاب
بعنوان :

«الفولكلور والواقع» .
هذا عدا كتابه الأخير (قضايا
الضحك والكوميدي) - (١٩٧٦)
الذي نترجم منه هذه الدراسة عن
الطبعة الروسية (لينينجراد -
١٩٧٦)

ورغم شهرة (بروب) الواسعة
التي حازها في العالم الغربي ، إلا أن
انتفاءاته الأولى إلى المدرسة الشكلية
الروسية ، والتي أنتجت أهم أعماله
(مورفولوجيا الحكايات) و (الجزور
التاريخية للحكايات الخرافية) قد
أسهمت في تحجيم مكانته داخل
المعسكر الاشتراكي بعد إتهامه بالـ
(كوزموبوليتانية) واتباع المنهج
الاسطوري في تحليل التراث الشعبي
الروسي وتخليه عن المنهج الماركسي في
التحليل ...

فلاديمير بروب

ترجمة :

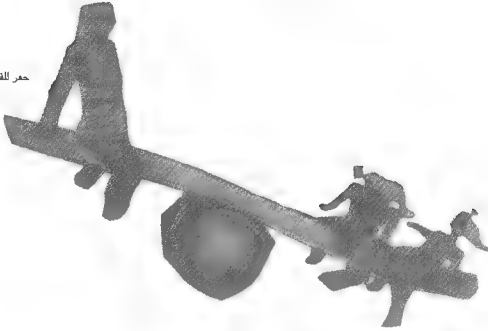
صالح سعد

صاحب هذه الدراسة هو
عالم اللغة (الفيلولوجي)
والفولكلوري الروسي المعروف
(فلاديمير بروب) الذي اشتهر لدى
الباحثين والدارسين العرب بكتابه
الأشهر (مورفولوجيا الحكايات
الخرافية) المترجم إما عن الفرنسية
(د . إبراهيم الخطيب - الدار
البيضاء ١٩٨٦) أو عن الإنكليزية
(أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبد
الرحيم نصر - جده ١٩٨٩) بينما
لا تزال معظم مؤلفات بروب مجهولة
بالنسبة للباحث العربي ومنها :

- الجذور التاريخية للحكاية
الخرافية (١٩٤٦ م)
- الملحمة البطولية الروسية
(١٩٥٥ م)
- ملحمة الأعياد الزراعية الروسية
(١٩٦٣ م)
- مجموعة من المقالات والدراسات

والكوميديا

حمر الفنان صر جيبان



ارسطو وانتهاء بمعاصريه وعلى رأسهم (برجسون) ونظرياته الحيوية في (الضحك) ..

ومن ثم فإن الكتاب - في مجمله - يدعو إلى قليل من المنهجية وكما عنوان بروب الفصل الأول منه ، وهو يدعونا إلى إعادة النظر في تلك المسلمات فيما يخص الضحك والكوميديا ، وقيمة كل منهما وفعاليتها ، وهو - بهذا - يمثل نوعاً من الرد على كثير من الشكوك والتساؤلات التي أحاطت بنظرية الكوميدي دالمياً ، والتي يجمعها - مثلاً - (م . مرشنت) في كتابه (الكوميديا) ، وهي الشكوك التي وضع برنرثا (ارسطو) في بحثه المنقوص حول الكوميديا في كتابه (فن الشعر) ومن ثم سار على دربه الكثيرون .

المترجم

الضحك وبجنس (الكوميديا) في الأدب والفن وهو حين يفعل هذا ، فإنه يلتقط بذلك خيط العلاقة الوثيقة بين الأدب والفولكلور والتي تجد في (الكوميذم) - كما يسميه (بروب) - مجالها الحي والمستمر والدال على التفاعل المستمر ما بين حقل الإبداع الإنساني هذين سواء من أسفل إلى أعلى أو بالعكس ، داخل ما يعرف باسم عملية الترسيب النقابي الاجتماعي التي لا تنقطع .

وفي هذا الجزء المنشور هنا مترجماً للمرة الأولى - نلاحظ حرارة النقد الذي يوجهه (بروب) بلا رحمة إلى كثير من الآراء البديهية المستقرة في عالم النقد ، وهي ملاحظة تمتد لتشمل الكتاب بأكمله ، الذي يبدو وكأن بروب قد خصصه للرد على ادعاءات منظري الكوميدي من الفلاسفة والنقاد المثاليين بدءاً من

وهكذا وبسبب من هذا وبالرغم من إعلان بروب لتوبته علناً ، فقد قضى (بروب) حياته منذ (١٩٣٨) وحتى وفاته (١٩٧٠) مجرد أستاذ في جامعة لينينجراد بكلية اللغات (توفي بروب عن عمر يناهز الخامسة والسبعين عاماً) .

إلا أن هذا لم يمنع أن أعمال (بروب) التي تتمتع بحساسية الباحث الأكاديمي المحترف العالية ، قد أغتربت في حينها بمثابة فتح علمي جديد ، أفسح المجال للكشف عن آفاق وأسعة في تحليل جنس الحكاية بصفة خاصة وإيضاً في تحليل المقومات الفنية للفولكلور وكشف علاقته الخاصة بالواقع بصفة عامة

وفي هذه الدراسة التي نقدمها هنا ، يصب (بروب) اهتمامه كباحث فولكلوري مدقق على (الكوميدي) كمفهوم وعلاقته بسيكولوجيا



ومن هنا يمكن لأي منهج بحثي أن يمتلك مغزاه المقرر سلفاً ..

وبالنسبة إلى موضوع بحثنا هذا ، فإن المنهج الذى ظل متبعاً في أغلب الأحوال يتلخص في أن جوهر الكوميديى كان محدداً سلفاً ضمن النظم الفلسفية المعينة التى ينتمى إليها من يكتبون في الموضوع ، فهؤلاء الكتاب انطلقوا من عدة فرضيات نظرية ، يبحثون الأمثلة (الشواهد) التى تدعم تلك الفرضيات ، بل وتشرحها وتؤكد بها بالتالى ، هذا هو منهج الاستنباط ، الذى قد يكون ممكناً وصحياً في الحالات التى تكون فيها الحقائق غير كافية ، أو قليلة - في الطبيعة - أو لا يمكن ملاحظتها مباشرة ، أو عندما تكون مستعصية على الشرح بأى وسيلة .

إلا أنه يوجد هناك منهج آخر ينطلق - لا من الفرضيات - ولكن من الدراسة المقارنة الموسعة ، ومن تحليل الوقائع ذاتها ، ومن ثم يصل إلى الإثبات استناداً إلى الحقائق والوقائع الموضوعية ، وهذا هو المنهج الاستقرائى ..

ولا يمكن أن تبني أغلب العلوم المعاصرة فقط على أساس من إبداع الفروض النظرية المجردة فأحياناً - ويقدّر ما تسمح لنا الوقائع - يجب المضي وفق منهج الاستقراء التجريبي فهذا المنهج الذى يؤتمل أنه سوف يُحقّق الحقيقة (١) .

وعلياً إننا لا نعمل شيئاً - من

والأساسى في النظريات المعاصرة ؟ إنه - وببساطة - التجريد المقيت ، والتعالى المفرط .. فصناعة النظريات تهتم بعيداً عن الواقع الموضوعى أياً كان ، وهكذا فإن مثل هذه النظريات لتجعل من نفسها بنفسها جثة فلسفية أو فلسفة ميتة .. علاوة على كونها صعبة التفسير ، مستحيلة الفهم .

والأصل في نشوء هذه المشكلة هو تلك الجادلات التأملية المسببة حتى أننا قد نقضى صفحة كاملة وأحياناً عشر صفحات دون أن نصطدم بحقيقة (واقعة) عيانية محددة ، أما تلك الوقائع التى لا تصادفها هنا إلا في القليل النادر ، فإنها تجيء ، إن جاءت ، مجرد زوائد أو ملحقات للموضوع التجريدى المقترح ، وأما عن الفرق بين مثل هذه الحقائق التى تبدو كما لو كانت مجلوبة لتأييد الموضوعية الرئيسية المقترحة فقط ، وتلك الوقائع الأخرى التى ترفض هذه الموضوعية أو تنقضها ... فلا شيء هنا سوى الصمت !

فالكاتب - ببساطة - إن يجب ، لأنه لم يلحظ وجود هذه الأخيرة ! وعليه .. فإن المشكلة التى يجب علينا حلها بصورة مختلفة عما سبق ، هى مشكلة العلاقة بين النظرية والوقائع الميدانية . فالأساس يجب أن يتكون - بقوة وبلا حدود - من دراسة الوقائع وليست الأفكار المجردة التى تجعل الوقائع تبدو في ذاتها كما لو كانت غير ذات قيمة أو غير ملموسة .

فاعطينا الاطلاع العابر على نظريات الكوميديا لوجه صعبة القراءة ، ومن ثم يشار هنا - لا إرادياً - السؤال : - هل هناك ضرورة ما للنظرية - عموماً ؟

- ثم أنها كثيرة جداً تلك النظريات ، فهل هناك حاجة لإضافة واحدة أخرى إلى تلك النظريات العديدة والموجودة فعلاً بين أيدينا ؟

- وليس من الممكن أن تأتي مثل هذه النظرية الجديدة مجرد لعب ذهني لا أكثر أو مدرسية (سكولاستية) ميتة لا فائدة تجي منها في حياة الفلسفة ؟! ويبدو للوهلة الأولى أن لهذه الريبية بعض ما يبررها ، فقد ظهر - واقعياً - كل أولئك العظام من صنّاع الفكاهة والهائجان ، دون حاجة إلى أية نظرية ، وهكذا وجدّ كل صنّاع الفكاهة المعاصرين من المؤلفين والعاملين المحترفين في مجالات السينما والمسرح والفنون الاستعراضية ، والسيرك أيضاً دون نظرية ما !

لكن هذا لا يعنى بعد أن النظرية لم تعد ضرورية لنا اليوم ، فهى تظل ضرورية في أى حقل من حقول المعرفة الإنسانية . وهى يستطيع علم ما أن يعيش في إيمانها هذه بدون نظرية ؟

فالنظرية - رغم كل شيء - تمتلك أهمية لا تُنكر ، وامتلاكها يعدّ عنصراً سياسياً من مكونات النظرية العلمية على وجه العموم .

وإن .. فما هو العيب الرئيسى

الوقائع - والا نقوم بأى اختيار قبل أن نقوم بجمع وتصنيف المادة ، فكل ما يثير الضحك والابتسام ، وحتى كل ما يخص مجال الكوميديا فقط ، لابد من أخذه في الاعتبار ، ودخل هذا العمل - بل وفى القلب منه - سنجد قطعاً من النقد الأدبى ، فقد درست - وبالدرجة الأولى - إبداعات الكتاب ، بل إننى انطلقت فى هذه الدراسة من نماذج ساطعة ومبدعة للفكاهة وللكوميزم وإن كان قد مرّبى أيضاً بحث نماذج ضعيفة وغير موفقة لهما .

وفى البداية انطلقت من دراسة الكلاسيكيات الروسية ، وكشفت لنا إبداعات (جوجل) عن كنوز هائلة ، فقد ظهر أمامنا (جوجل) كأعظم من أبدعوا الفكاهة والهجاء فى أى وقت ، وأضحاً خلفه كل الآخرين ، من الروس ومن غيرهم على السواء ، ولذا أرجو ألا يندبش القارئ لوجود كل هذه الأمثلة الكثيرة المأخوذة من أعمال (جوجل) . لكن جوجل - أيضاً وبالضرورة - لم يكن هو وحده غاية حدودنا ، فقد كان من الضروري أن نعيد النظر أيضاً فى إبداعات الكتاب الآخرين سواء فى الماضى أو الحاضر .

ولقد استوقفتنى كل من الإبداع الشعبى والفولكلور ، وبصفة خاصة فإن الفكاهة الفولكلورية تحتفظ لنفسها ببعض الخصائص المميزة ، والتى تضع الفارق بينها وبين فكاهة المحترفين من المؤلفين ، وبالذات فى تلك الأحوال التى تكون فيها مادة الإبداع الشعبى ساطعة الموضوع بحيث لا يمكن تجاهلها .

ومن أجل حل قضية الكوميزم لا يجب التقييد فقط بالنتاج الكلاسيكى وبأفضل نماذج الفولكلور ، فقد كان من الضرورى التعرف على الإنتاج اليومى

الجارى للمجلات الفكاهية والهجائية وعلى المقالات النقدية الساخرة فى الصحف . فالصحف والمجلات إنما تعكس صورة الحياة الراهنة ، تلك الحياة التى تتطلب أيضاً دراسة ثقافية مدققة مثلها مثل الفن تماماً .

أيضاً كان من الضرورى أن تؤخذ فى الحسبان ، بجوار الإبداع الأدبى بمعناه الضيق ، فنون السيرك والاستعراض والسينما الكوميديية - بل - وبالعجلة - ملاحظة الأحاديث الدائرة فى الأوساط المختلفة .

وسيالاحظ المفكر المحرب أننا لم نحاول الفصل بين وقائع تنتمى إلى مجال الاستطابقا (علم الجمال) وأخرى لا تنتمى إليه ، فقد أخذنا فى اعتبارنا كل المادة الوقائعية كما هى ، أما عن العلاقة بين الظاهرة الجمالية وظواهر الواقع ، فهذا ما يمكن رؤيته بعد أن تكون المادة قد تم بحثها ودراستها .



موايبر

ويمنح منهج البحث التجريبي المؤسس على العمل وفقاً للوقائع ، إمكانية الإفلات من التجريد وآثاره التى تتميز بها غالبية جمالي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وهذا التجريد ليس هو العيب الوحيد فى النظريات المتوافرة ، فهناك نقائص أخرى ، يجب أن نكشفها لأنفسنا حتى

نقلت منها .

واحد من هذه النقائص يتلخص فى أن المبادئ الأساسية المتوارثة (المستعارة) من السالفين ، غالباً ما يتم قبولها كونها عقيدة لا تقبل الشك أى لا يمكن وضعها على محك الاختبار أو التجربة . مثال ذلك المبدأ القائم على أن الكوميدي هو فى تعارض دائم مع التراجيدي والجميل ، ومن ثم يكفى أن نقوم بعكس (قلب) النتائج المستخلصة من دراسة التراجيدي والجميل لتصبح منطبقة على الكوميدي ، وبالنسبة لارسطو فلم يكن لديه سوى مخرج وحيد عند تعريفه الكوميديا ألا وهو الانطلاق من التراجيديا كتنقيص لهما ، عملياً - كان للتراجيديا بالذات المكانة الأولى فى وعى الإغريق القدامى .

لكن عندما يتم توليد مثل هذا التناقض ، فى جماليات القرنين التاسع عشر والعشرين ، فإنه يكتسب طابع الجموع والمبالغة . وقد كان من الطبيعى بالنسبة لجمالي المثالية الرومانتيكية أن يتخذوا من أى نظرية جمالية تعنى بدراسة الجميل والجميل قاعدة لهم ، وأن يضعوا لها الكوميدي - التالى - كتنقيص ، باعتباره شيئاً ما متدنياً ومناقضاً للمعالي ، وهو التفسير الذى عارضه (بيلنسكى) من قبل ، حيث كشف وباستخدام مثال من لدى (جوجل) أى مغزى عظيم يكمن فى هذا الفن بالذات - أى الكوميدي - سواء فى الفن أو فى الحياة الاجتماعية ، لكن مبادرة (بيلنسكى) هذه لم تكن كافية ، فقد ظلت وضعية الكوميدي كتنقيص للمعالي والتراجيدي بمثابة واحدة من تلك الوضعيات التى تقبل كمقيدة «مسلم بها دون حاجة إلى أى إثبات» ، وقد أثر الشك فى صحة هذا التناقض ،



أيضا في الفلسفة الألمانية الإيجابية في القرن التاسع عشر، فيكتب (فولكت) مثلاً أنه : « قد تم تمييز الكوميدي في الحقل الجمالي وفقاً لوجهة نظر متميزة تماماً عن التراجيدي » وأن الكوميدي لا يعتبر بأي حال حلقة مناقضة للتراجيدي ، وعمل وجه العموم ، فلا داعي لوضعه في صف واحد مع التراجيدي .. فإذا كان هناك شيء ما يقف في تعارض مع الكوميدي ، فهو إذن لا كوميدي أو هو شيء جاد ...^(٦) وهو يقول نفس القول عن المتعالي .. هذه الفكرة التي عبر عنها آخرون أيضاً ، لاشك بأنها صحيحة ومؤكدة تماماً ، فالكوميدي - وقبل كل شيء - يجب دراسته بذاته وكما يوجد هو . وإلا فلما تضمكنا قصص (بوكاتشيرو) أو زحافة جوجول ، أو «عائلة الحسان» لتشيخوف ، هل بمعارضتهم التراجيدي ؟!

إنهم - وببساطة - لا يمتلكون علاقة مع هذا إطلاقاً - فليس من المستبعد أن توجد مثل هذه الإمكانية : إمكانية أن يكون العمل الفني كوميدياً بطروحاته وطرازه الخاص ، ول نفس الوقت تراجيدياً بمضمونه ، مثلاً هو «يوميات مجنون» أو «المطعم» لجوجول !

ولئن وضع الكوميدي كتنقيض للتراجيدي أو المتعالي ، لا يكشف عن جوهر الكوميذم وخواصه ، فإن مهمتنا الرئيسية تكون هي تحديد جوهر الكوميذم بدون أية إحالة إلى التراجيدي

أو المتعالي ، سعياً إلى فهم وتحديد الكوميدي كما هو ، وفي الأحوال التي يتناس فيها الكوميدي بصورة أو بأخرى مع التراجيدي ، فلا بد من بحث هذا التماس ، ولكن لا يجب أن تكون هذه هي نقطة الانطلاق .

وعدم فهم خواص الكوميدي التي سنبثها في الفصول التالية - هو - إن أمكن القول - عيب متواتر غالباً في أغلبية الأطروحات المعروفة .

ومثال على هذا قولهم بأن عيوب البشر كوميدي ، ومن الواضح الجلي أنه وعلى العكس يمكن ألا تكون أبداً مضحكة أو كوميدي .

فمن الواجب الاستزادة أو التأكيد ، أي العيوب تحديد ، وتحت أي ظروف ، وفي أي موقف يمكنها أن تبدو مضحكة وفي أيها لا تبدو كذلك . هذه قاعدة يمكن تعميمها : إن الباحث لا بد وأن يتوقف أمام أي واقعة مثيرة للضحك ويضع الأسئلة عن الطابع المميز أو غير المميز للظاهرة موضوع البحث وعن مصادرها .

وقد أثر هذا السؤال قديماً في أحوال خاصة ، ولكن تم تجاوزه في غالبية الأحوال .

وقد أشرنا من قبل كيف أن هناك تعاريفاً للكوميدي جعلته يبدو شديداً الرحابة : وبناءً عليه اشتمل التعريف أحياناً على أشياء ليست كوميدياً بالمرّة ، وغالباً ما أخطأ فلاسفة عظام مثل هذا الخطأ ، ولناخذ مثلاً «شوبنهاور» الذي

يقرر أن الضحك ينبعث عند اكتشافنا فجأة أن الموضوعات الواقعية المحيطة بنا لا تتناسب ومفاهيمنا أو تصوراتنا عنها . ، ويبدو واضحاً أنه قد علقت بخيلة الفيلسوف حادثة ما أثر فيها الضحك لهذا السبب ، لكنه لا يتحدث عن كيف إن مثل عدم التناسب هذا يمكن ألا يكون مضحكاً أيضاً : فعندما يتوصل أحد العلماء - مثلاً - إلى اكتشاف ما ، يغير تماماً كل تصوراته عن موضوع بحثه ، وعندما يرى أنه كان مخطئاً حتى هذه اللحظة ، لمحة الاكتشاف فإن اكتشاف هذا الخطأ ، (خطأ عدم تناسب الأشياء المحيطة بنا مع مفاهيمنا عنها) لا بد وأنه يقع خارج مجال الكوميدي .

ومن هنا تنبثق لنا قاعدة منهجية : يجب تحديد ماهية الكوميدي في كل حادثة منفردة بذاتها ، فهكذا نتأكد متى تحتوى ظاهرة أو أخرى على الكوميذم ، وعند أي مستوى ، وتحت أي شروط ، وهل هذا يحدث دوماً أم لا .

هناك أيضاً عيوب أخرى يجب تحاشيها حتى لا تتكرر : مثال أنه وفي الأعمال المقارنة في علم الجمال ، يمكن ملاحظة فكرة تنتقل من عمل إلى آخر ، وهي الفكرة التي تقول بأن الكوميدي أساسه هو التناقض بين الشكل والمضمون ! صحيح أن قضية الشكل والمضمون يجب اعتبارها ، ولكن لا يمكن إقرارها إلا بعد دراسة المادة

الواقعية ، وليس قبل أن يتم هذا ، فعندما تكون المادة قد تم بحثها ، يصبح من الضروري العودة إلى هذه القضية ، والخص في ذلك الخليط المشوش المعين لطم الجمال حتى السنوات الأخيرة .

فقط في عالم المادة الواقعية ، وليس على طريقة الهياكل المسبقة ، يمكن تقرير : هل يتضمن الكوميدي فعلياً تناقضاً ما أم لا ، فإذا تواضعنا على وجود هذا التناقض ، فيجب عندئذ التحقق : هل هو بالفعل تناقض الشكل مع المضمون أم هو تناقض أشياء أخرى .

تحدثنا حتى الآن عن مشكلة واحدة — في الأغلب الأعم — وهي مشكلة تعريف جوهر الكوميذيم — تحديداً .. وهذه مشكلة أساسية ، لكنها ليست بالمشكلة الوحيدة على المدى البعيد ، فهناك العديد من المشاكل المختلفة المرتبطة بقضية الضحك والكوميذيم .

ويمكن الآن أن نفصل إحدى هذه المشكلات بغرض بحثها ، فنحن على أية حال ملزمون باختبار منهجيتنا قبيل اللجوء إلى عالم المادة الواقعية .. فهناك نظرية هامة — على الرغم من أنها لم تفسسنا بعد — تدور حول النوعين المختلفين والمتناقضين للكوميذيم ..

ففي رأي كثير من علماء الجمال البرجوازيين يوجد نوعان للكوميذيم : كوميذيم المستوى الراقى والكوميذيم الهابط .

وفي تعريف الكوميدي يتضح بشكل استثنائي مفهوم سلبي مفسد : إن الكوميدي — هو شيء ما مدنى ، تافه ، لا متناهي الحقارة ، مادي (حسي) ، هو الجسد ، الحرف ، الشكل ، إلا انسجام ، ففهم يبدو التناقض والتناقض

والتعارض والضدية مع ما هو متعال ، عظيم ، فكري ، رومى .. إلخ فقامتة الأوصاف السلبية المقترحة لمفهوم الكوميدي ، هي ما يضعه في تناقض مع المتعال ، الراقى ، الجميل ، الفكري .. إلخ ، وهي تشير إلى بعض جوانب العلاقة السلبية للكوميدي عموماً مع الضحك ، بل وإلى ما يشويه من حقارة ..

هذا التحقير يتضح بشدة عند أولئك الفلاسفة المثاليين من أمثال شوبنهاور ، هيجل ، فيشر ، وغيرهم ، ولكن إلى هنا ونظرية النوعين الكوميديين لم تتضح بعد ، فهنا مازالت ظاهرة فقط تلك العلاقة السلبية بالكوميذيم عموماً وكما هو في ذاته .

ولقد ظهرت نظرية النوعين الكوميديين — الهابط والراقى — خلال القرن التاسع عشر ، ففي أدبيات ذلك القرن يتم التأكيد — غير مرة — على أنه هناك مجالات للكوميدي فيها لا تنسب لنفسها أى شيء هابط ، أى أنه يوجد نوعان — على ما يبدو — منه : الأول هو ما ينتسب إلى حقل الجمالية (هذا المعروف بكونه علم دراسة الجميل !) ، ومن ثم فهذا النوع من الكوميذيم هو ما يدخل ضمن مفهوم الجميل . وهناك النوع الآخر من الكوميدي الواقع خارج الجمالية والجميل ، والمحفوظ لنفسه بكل ما هو شديد الدنى .

ولا يوجد هنا — عادة — تعاريف نظرية لما هو المقصود من « الكوميدي — الهابط » ، وحتى عندما توجد فإنها تبدو بلا حول ولا معين . وقد كان (كيرخمان) هو أحد أولئك البنائين المعتاة لمل هذه النظرية ، فهو من يقسم كل مجالات الكوميدي إلى كوميدي رفيع ، و(كوميدي بدىء) ..

فالكوميذيم دائماً — وفقاً لنظرية (كيرخمان) — لديه مبرر وجود فسل ما لا عقلاني ، سخيف .. فإذا تملكه هذا السخف (الخسل) إلى أقصى درجة .. فهو كوميدي البذاءة ، وإذا ما كان السخف (إياه) خافياً .. فهو كوميدي الرفعة .. (٧) .. وكما هي واضحة ، جليلة ، لا منطقية وإفلاس مثل هذا التعريف ، فبدلاً من الصدود الملموسة توضع تلك الفروق الواهية .

وهكذا فإن جوهر طبيعة (بذاءة) الكوميدي لا يحدد عموماً ، وبدلاً من هذا يعطونا أمثلة وهي هذا الخنوال يعدد (فولكت) هنا كل ما يخص بالجسم الإنساني ولهوه مثل (الشره ، السكر ، السهو ، الاستخفاف ،

الكسل .. وكل ما يتعلق بالقوى والطاقت المظلمة وتوجيهها ..) وهو على الإطلاق لا يضمن هنا أى الأحوال تكون هذه الأشياء كوميدي ، وفي أيها لا تكون كذلك .. ، ومثل هذا

الكوميذيم — وفق ما يظن (فولكت) — مقصور غالباً على الأدب الشعبي ، ولكنه موجود أيضاً عند كثير من الكتاب ، ولتأخذ مثلاً (شكسبير) ، فمفسرته

غنى تماماً بمثل هذا الكوميذيم كنور : « وعموماً فإن شكسبير وحده ، وليس كائ شاعر آخر ، يوجد ما بين الفسق البهيمى والفكاهة الكاملة

بتهور ... » .. ومن ناحية أخرى فهناك الكوميديا الرفيعة ، الرشيقه الرقيقة ، وهو يعتقد أن نموذجها هو كوميديا (كوب الماء) لـ (سكريب) . وهو مأخوذ هنا بالحوار الطريف والذكي بين السيد النبيل (الهرتزوج) بولينبورج والنبيلة مالبورج ، فهذا النوع من الكوميديا لا يثير ضحك صاحب بذىء بل بإستقامة رقيقة !



(إيه .. ألا يوجد لديك كابل المخ ؟ هه ..
أست أهبل يا هذا ؟ هيا .. قل لي من
فضلك أست خنزيراً بعد كل هذا ؟ ..

(هذه الكلمات — يكتب
ماندليشتام — المسبوبة على أكشاك
وخيام المشرح الشعبي) .. وهكذا ،
وحسب رأيه ، كان على جوجول أن
ينظف إنتاجه من هذه (الفضلات) ..
فالبروفسور رفيع التهذيب (المربى
بصورة جيدة) يتحفظ بهذه الصورة
تجاه كثرة السباب وتوسعه عند
جوجول ..

ويضاف إلى هذا شيئاً آخر ، ففى
صميم نظرية النوعين من الكوميذم
الرشيق والبذاء ، يتعكس تقسيم
(تفرقة) سوسيولوجى
(اجتماعى) .. فالنوع الرفيع من
الكوميذم يوجد لأجل العقول المرتبة ،
أرستقراطية الروح والنشأة ، أما النوع
الثانى فقطوع على سواد العامة
والصنوف . ويكتب (إ . بيير) : « إن
الكوميذى الهابط ما يناسب النصوص
الشعبية ، حيث تتسع حدود مفاهيم
التهذيب واللباقة والسلوك الحضارى ،
أكثر مما هى عليه » .. وهو يكتب أيضاً
عن المدى الواسع واللانهاى للبداعة
الكوميذية بأنه هو ما يعرفه تماماً كل
مطلع على الأدب الشعبى ، « ومن ثم
فهو يحيلنا على الكتب الشعبىة الألمانية ،
وعلى مسرح العرائس الشعبى ، وعلى
بعض الحكايات الشعبىة .. إلخ .

النظر فى هذا المسمى « بالراقى فى
الكوميديا الكلاسيكية » سنلاحظ
بسهولة أن عناصر الفارس المرتبطة
ببداعات كافة كلاسيكى الكوميديا .

فكوميديات (أريستوفان)
السياسية الصادة ، تعكس من حيث
نوعها علاقة ما بمجال هذا الكوميذم
(البذاء) و (الهابط) أو كما يقال
أحياناً — (السطحي) . ولكن هنا
ويؤعادة النظر عن قرب سيتحتم
الإشارة إلى موابير وجوجول وكل
الكلاسيكيين عموماً .

فإذا تناسحت جبهتها بابتشيشين
ودوبتشيشين عند تقبيل يد مارى
أنطوانيت ، فهل يعد هذا من النوع
(الراقى) أم (الهابط) من
الكوميذى ؟ وبالدراسة المدققة يتبين أن
إبداع (جوجول) مصاب إصابة بليغة
بهدوى الكوميذى (البذاء)
(الهابط) ، وعملياً فغالبا ما كانت هذه
هى وصمة أو سقطة جوجول عند كثير
من معاصريه الذين لم يدركوا المغزى
الحقيقى لفكاهته . بل إن هذا اللوم
يمكن مصادفته مؤخراً . فهناك من بين
الأساتذة مؤرخى الأدب من لا تزال
(بداعة) جوجول تصدهم ! وأحد
هؤلاء المصدمين هو (إ . ماندليشتام)
الذى كتب دراسة مطولة عن طراز
جوجول الأدبى . فهو يقرر مثلاً — أن
فنية (الخطوبة) كان يمكن أن تفوز لو
أن جوجول قد حذف الكلمات التالية :

أما النظريون الآخرون فيعرفون
« الكوميذى الهابط » نسبةً إلى الشكل
Form ومن ثم فهم يلحقون بمجال
الكوميذى الهابط كل أشكال الفارس
Farce ، وعروض السراقات ، ثم
المهرجين .. إلخ ، فيكتب (ليكوك) فى
كتاب له عن القصص الفكاهى :
« لا يدور الحديث هنا عن ضحك
المفارقات أو الإثارة التهكمية للضربات
اللفظية الموجهة ، أو عن السخام
المدهون به المهرج ، والتي يتم عرضها
جنبياً على خشبات المسرح السوقى
الخطيرة .. ولكن عن تلك الفكاهة
العظيمة ، العريقة ، التى يضىء بها
ويرتقى أدبنا مرة أو مرتين — إلى حسن
الأحوال — كل مئة عام .. » . وغالبا
ما ينسب لهذا (الهابط) أو
السطحي (من أنواع الكوميذم ، تلك
العناصر الفارسية مثل الانوف الحمراء
والبطون المنتفخة (الكروش) والألفاظ
المقلوبة والمشاححات والمضادات ..
الخ .

والآن .. هل يمكننا الموافقة على هذه
النظرية أم لا ؟ ! وهل يمكن أن نعبئها
هكذا دون فحص المادة التى
بحوزتنا ؟ !

أقول أنه لن نعبئ هذه النظرية
هكذا ، بل على العكس ، فقد خطرلنا
ألا نهمل هذه الملاحظة : إن هذا
(الكوميذى — الهابط) يشغل حيزاً
كبيراً من تراثنا الكلاسيكى .. فلماذا

ومثل هذه الآراء تصادفنا أكثر من مرة في علم الجمال الألماني بالذات ، وهذا دال ، فاحتقار مضحكى السراقات ، والمهرجين ، واليهابيل ، وكل أشكال المرح غير المتحفظ ، إنما يتضمن احتقاراً للجدور والأشكال الشعبية للضحك ويتعامل (بوشكين) مع هذا الموضوع بشكل مختلف تماماً ، فهو يقول : « لقد ولدت الدراما في الساحة ، وشكلها المرح الشعبي » . يقللها بدون أي احتقار لهذا المرح الشوارعى .. أيضاً فإن (تشير تشيسكى) يلاحظ الطابع المميز للفكاهة الشعبية ويشدد عليه ، وهنا أيضاً لا نجد هذه أو غيرها من النظرة المحقرة لهذا النوع من الفكاهة ، يقول : « إن العالم الحقيقي للفارس هو « اللعب » الشعبي ولا غير ، مثل عروض السراقات عندنا ، ولا يعنى هذا أن الفارس لا يوجد لدى الكتاب العظام ، فقد « رالييه » هو بكل صراحة من يحكم ، وكثيراً ما نجد أيضاً عند (سرفانتس) .. ولا أحد ينكر وجود المهرجين البسطاء والبذيثيين ، والفارصات السوقية ، والنكات المريبة ، والفودفيلات الفارغة ، أو التفسير الأصح عن الأنثى .. لكن الهابط يوجد أيضاً — في كثير من حقول الإبداع القول أو كلها . وبمجرد الفوص في صميم المادة ، فإننا سنتيقن على الفور من استحالة تقسيم الكوميدي إلى بذئ ورفيع ..

وفي المراحل التالية من دراستنا لن نعاهد الحديث حول هذه النظرية مرة أخرى ، ولكن الدراسة الميدانية تفرض علينا أن نتساءل حول التقييمات الفنية والأخلاقية ، أو بالعكس حول ضرر

بعض أشكال الكوميذم ، فهذا سؤال ضرورى ويتطلب حلاً شاملاً ومقنعاً وأحد مسائل علم الجمال الخلافية الصعبة يمثلها السؤال عن شخصية الكوميذم وهل هي داخلية في مجال الجمالية أم خارجية ، وهذا السؤال يتدخل عادة مع السؤال عن الأشكال (الهابطة) ، (المحددة) أو (السطحية) للكوميذم ، والأشكال الأكثر رقياً في المستوى .

وبالطبع فإنهم لا ينسبون الأشكال (السطحية) و (التافهة) للكوميذم إلى مجال الجمالية ، فهي — كما يقال — مقولات لا جمالية .

ويتضح خطأ هذه النظرية بسرعة ، إذا ما تذكرنا أريستوفان ، أو مكانة الفارس داخل الكلاسيكيات ..

لكن مقولة اللاجمالية تطلق أيضاً على



شورينور

أي ضحك خارج الأعمال الفنية ، ويبدو هذا — من الناحية الشكلية — وكأنه حقيقة ، لكن — وكما قلنا — فإن الجمالية أو علم الجمال الذى يعزل نفسه عن الحياة ، لسوف يجعل — ولا مفر — طابع تجريدى ، مؤقت بالنسبة إلى كلية الوعي الاجتماعى .

وفي أحوال كثيرة والمتفرقة ما بين جمالية (الراى) كمقولة كوميدي ، ولا — جمالية (الهابط) بتدع مصطلحات مختلفة ومتنوعة . ، فالحالة الأولى يقولون عنها (الكوميدي) والأخرى (المضحك) بينما نجعلهما نحن هنا — وكما لا حظتم — تحت تسمية واحدة هي (الكوميذم ، كمصطلح وك مفهوم ■ .

الهوامش

(١) في معرض رده شديد اللمحة (بل والتعسكى أيضاً) على إ. ستراوس ، وعلى الطريقة الروسية اللازمة ، يعرف (بروب) نفسه قائلاً : « أنا تجريبي ، ول الحقيقة أنا تجريبي لا يفرح الأمر ، وإنما يذوق في الحقائق ويدرسها بعناية ، ويختبر مقدماته .. إلخ وقد أثارت حدة اللمحة هذه (ستراوس) الذى لم يكن يتوقع مثل هذا الرد العنيف .. انظر نص المحاورات بين العالين في تعليقات ترجمة : موريلوجيا الحكاية الخرافية ، التى نشرها : إوبريكر ، باقر وأحمد عبد الرحيم نصر ، جده ، منشورات النادى الأدبى الطاق ، ١٩٨٩ .

(٢) في الأصل بأحرف مميزة Freehand (٣) لهذه الأماكن يوجد وصف بكلمة واحدة في الروسية هي تصغير كلمة (خيمة) ومن هنا يمكن مقارنتها بسراقات العروض الشعبية المهرجة في الموالد والأعياد وهو المقابل الذى استعفناه هنا من قبل ولعلنا يريد بعد داخل النص .. المترجم .



شابها بعض التغيرات الخفيفة على السطح تحت شعارات مثل « المساواة » في الحقوق والالتزامات ، شعارات لم تطبق بصدق ، لا من جانب « الحكم » ولا من جانب أغلبية الشعب .

* وفي الجمهورية الثانية (أى منذ عام ١٩٧٠ وحتى عام ١٩٨١ أى في عصر أنور السادات) . ظهرت القوانين الخاصة التي أعطت الزوجة بعض الحقوق الإضافية في مواجهة الزوج كاحتفاظها بشقة الزوجية في حالة طلاقها .. إلخ ، وتبنيها بعض المناصب الرسمية (وزيرة ، وسفيرة) ، لكن تزايد البطالة في نهاية الجمهورية الثانية ، وظهور الموجات التدينية ، وتزايد الاستجابة الطوعية والقسرية للحجاب والنقاب ، وظهور أصوات في الإعلام ، وفي المجالس التشريعية بعودة المرأة إلى البيت وإفساح المكان الوظيفي في المكتب وفي الشارع للمرأة ، كل هذا أدى إلى إلغاء القوانين التي

استقرأ نقدى لنظرة ثلاثة من كتاب المسرح (نعمان عاشور ، رشاد رشدى ، لينين الرملى) للمرأة . يستخلص أن الجميع يرون فيها زوجة يجب أن تظل في الخفاء ، وموضوعا للجنس ، حتى ولو بدا البعض أكثر تحملا وأعطاهما الحق في العمل .

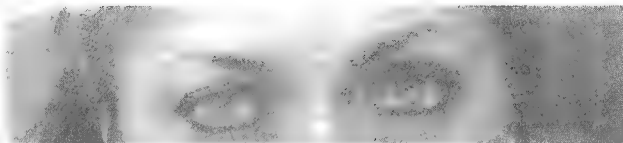
رؤوف مسعد

كاتب مسرحي له العديد من النصوص منها « النطق » و « لوموميا » .

فأهتم هذه الدراسة الموجزة بالبحث في رؤية الكاتب المصرى المسرحى « الذكر » للأنثى وذلك خلال حوالى نصف قرن من التغيرات السياسية والاجتماعية في مصر وعبر ثلاث جمهوريات تختلف كل منها عن الأخرى في رؤيتها للمجتمع المصرى وما يجب عليه أن يكون .. من وجهة نظرها على الأقل .

* ففي الجمهورية الأولى (من عام ١٩٥٣ وحتى ١٩٧٠ أى في عهد جمال عبد الناصر) كانت التغيرات السريعة والمتلاحقة في البناء الهرمى الطبقي المصرى وإعادة صياغة مفهوم العدل الاجتماعى من وجهة نظر الطبقة الحاكمة أكثر تأثيرا من انعكاسها على رؤية الطبقة الوسطى المتزايدة في القوة بالنسبة للتغيرات داخل حدود الطبقة وعلاقة الذكر بالأنثى ، وهذه العلاقة التي استمرت — رغم التغيرات المتلاحقة حولها — على نمطها القديم ، ومفهوماتها المتوارثة ، وإن

على المسرح المصري



كتب عاشور هذه المسرحية علم ١٩٥٠ ثم أضاف إليها بعض التعديلات حينما طبعها في كتاب واحد مع نصوص أخرى^(١) ٩٩.

فكرة المسرحية ببساطة ، هي العلاقة بين تعليم المرأة وزواجها . والماور التي تدور حولها المسرحية هي :

١ — أن المصير النهائي والحتى للمرأة هي المؤسسة الزوجية .

٢ — أنه من الأفضل أن تتعلم المرأة حتى تمتلك سلاحا اقتصاديا يعطيها بعض الاستقلالية أثناء صراعها في بيت الزوجية .

٣ — أن الزوجة المصرية — المرأة المصرية — تتحرك وفق خطة مرسومة وهي الحصول على زوج بائئ ثمن .

فلنلق نظرة على تحليل الشخصيات ، في المسرحية كما كتبه المؤلف في تقديمه لشخصياته

قهر : « نالت قسطا من التعليم

الرملي فقد نال تكريما « عربيا » وهو جائزة الأميرة سعاد الصباح للإبداع العربى — وهي جائزة يعلن عنها لأول مرة عام ١٩٩٠ .

ولهذه الأسباب ورغم وجود العديد من المؤلفين المسرحيين الذين أسهموا بشكل مؤثر في الحركة المسرحية المصرية ، وقع اختيارنا على المؤلفين الذين أشرنا إليهم ، باعتبار أن كلا منهم — كما قلنا يمثل استقطابا هاما في عصره .

• نعمان عاشور وإحلام الطليقة الوسطى

المسرحية التي نعرض لها هنا ، لنعمان عاشور هي مسرحية « المغاميس » ، التي أضاف لها مؤلفها عنواناً آخر هو « حياتنا كده .. » ولعل العنوان الثانى ، أكثر دلالة من العنوان الاول .

أضافت بعض الحقوق الأساسية للمرأة ، ورفض المحاكم تطبيق ما أسمته الصحافة بقوانين « جيهان السادات » كان من أبرز العلامات في عصر حسنى مبارك أو ما يمكن أن نسميه بالجمهوريّة الثالثة .

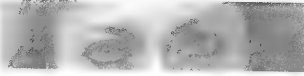
• انطلاقا ، فقد ألقينا نظرة على المؤلفين المسرحيين الذين برزوا في هذه المراحل .

أولا : نعمان عاشور ، الذى تألق في الخمسينيات والستينيات وانظما بريقه في السبعينيات .

ثانيا : رشاد رشدى الذى لم يكن محبوبا في الستينيات لكنه وصل إلى القمة في السبعينيات .

ثالثا : لينين الرملي : الذى لم يتألق سوى في الثمانينات .

والثير للتأمل ، أن هؤلاء الكتاب نالوا التكريم كل في عصره من الدولة التى عبروا عن فكرها .. أما لينين



لحصلت على شهادة التدريس وهي بدلا من أن تتحدر من تأثير عائلتها وبيئتها الرائدة والفكرة الاجتماعية السائدة فيها عن المرأة .. وبدلا من أن تكون في الطليعة من بنات جنسها ، تفضل أن تحافظ على خطة المرأة المصرية الراهنة وموقفها المقيت كله محصور في الحصول على زوج . ولا مانع من زوج غنى مهما كانت صفاته .

أم قمر : « في شخصيتها نجد المرأة المصرية التي تنظر إلى الحياة بعين التقاليد والأصل والواجب وهي في نفس الوقت لا تتشد إلا قدرا من الأمن والراحة لأولادها ولو على حساب التسليم ببيع ابنتها إلى التاجر الذي تدرك أصله وتعارضه مع قيمها . إنها واقعية إلى أقصى حدود الواقعية »^(٦)

● نلاحظ هنا موقف نعمان عاشور (الرايكاى الذى تمتد جذوره السياسية إلى أصول يسارية) من مؤسسة الزواج باعتباره « التتويج » النهائي لعلاقة الرجل بالمرأة (المصرية) ولم نجد ، في مجمل مسرحياته ، نموذجا لمرأة ، يمكن أن تمارس حياتها العاطفية والجنسية

المستقلة خارج إطار المؤسسة الرسمية الزوجية . وهكذا فإن نظرة نعمان عاشور : « لدور المرأة ووظيفتها » يتطابق بشكل أو بآخر مع منظومة الأعراف السائدة للطبقة الوسطى في مجملها وحتى المستنيرة منها . ورغم موقفه المتعاطف — أحيانا مع المرأة ، كائنثى لها حق الوجود المتساوى للذكر ، إلا أنه يتعامل معها ، منطلقا من اعتقاده الراسخ ، وحدوده الطبقة في أنها حسب قوله « تفضل أن تحافظ على خطة المرأة المصرية الراهنة وموقفها المقيت . كله محصور في الحصول على زوج ولا مانع من زوج غنى مهما كانت صفاته » .

وشكاد رشدى : المرأة كحالة جنسية

● مسرحية « لعبة الحب » لرشاد رشدى تدور حول « الفريضة الجنسية » للمرأة ، جسدها ، ونزواتها الجنسية وردود أفعالها تجاه الذكر . هناك الشخصيات النسائية ، هدى العفراء الحاملة الرومانسية التى تستسلم بسهولة للإغراء الجنى لرجل في منتصف العمر ، من طبقة أدنى من طبقتها ، يعمل عند أسرته في وظيفة غامضة له شقيقة هي « نجف » حسية أيضا ، لكنه يجسبها في قصص « لا نعلم لماذا ، لكن المؤلف يعطينا إحياءات بأنها في حالة توتر جنسى دائم ، ولعل هذا هو السبب وهناك

الخادمة ، التى تبدو بلهاء مسكينة .. لكنها مرتبطة بشكل باغلو فى بدقات الطبول الصاخبة ، التى ما أن تسمعها حتى تتقافز في أرجاء المنزل قائلة « علوزه التجوز .. علوزه التجوز »^(٧)

● إن إغراء هدى يتم بسهولة لأن زوج شقيقتها التى تعيش معها ، يعاملها بقسوة ويحبسها أيضا في المنزل ، لكنها تستسلم لأول ذكر يواجهها جنسيا بل وتتوجه سرا ، وحينما يعلنان زواجهما للأسرة لا تمنع أن تدخل القفص الذى خرجت منه نجف ، التى تتزوج أيضا من « الدكتور » وهو أحد أقرباء أسرة هدى ، الذى حاول أن يغري نجف لكى ينال منها وطره بدون زواج . وحينما ترفض لا يجد مانعا أن ينزوجه (لاحظ هنا دور المؤسسة الشرعية للزواج كحل نموذجي للعلاقات الجنسية وتقنينها) .. وتتعامل المسرحية مع الشخصيات النسائية من خلال المفهوم الذكوري السائد ، مفهوم الصيد والفريضة .

وقد أثارت المسرحية موجة عارمة من النقد ، ما بين معارض ومحبذ .. مثال : « إن العامل المحرك لعصم والذى يجعله يقتنى امرأته هو الجنس لا يختلف في حقايقه عن العامل المحرك لعنه الدكتور زكى الذى يتزوج من نجف ليتال علما يستطيع أن يناله بلا

زواج ، مثله مثل الخادمة نصف البلهاء التي تصرخ بلا حياة « عاوزة اتجوز » ولا تستطيع أن تتحكم في غرائزها لأنها بلهاء « لطيفة الزيات — المساء الأسبوعي ٢٢ — ٤ — ١٩٦٢ .

« او » يصنف الجمهور موافقة واستحسانا للفكرة التي طرحها المسرحية حينما يقول الدكتور « الرجل منا طول ما هو عايش ضروري يجرى وراء الستات لأن اليوم اللي بيطل فيه جرى معناه أن مهمته خلصت .. يعني انتهى » . (هدى حبيشه)

وتضيف الناقدة « إن علاقة الرجل بالمرأة من أخطر المواضيع في الوقت الذي يبنى فيه مجتمعا جديدا على أسس من القيم السليمة . أن نظرة الرجل للمرأة على أنها متاع ورقيق يمتلكه ، مواقف يتنازل مع مفهوم الإنسان الحر .. الرجل والمرأة على النساء » هدى حبيشه آخر ساعة — أبريل ١٩٦٢ (٥) .

ولسنا هنا بصدد تقييم المسرحية من مؤلف « أخلاقي » أو حتى من حق المؤلف في « معالجة الجنس » كما قل بعض النقاد .. لكننا نحاول أن نناقش خطاب المؤلف في رؤيته للجنس عند المرأة باعتبارها « حالة » منفصلة عن شخصيتها وعن مجتمعها وقد أشار المؤلف إلى هذه الحالة من قبل في مسرحية « الفراشة » في الحوار الدائر بين امرأتين .

سميحة : تقتكري يسأنا انا بغير ليه بالثلاث والاربع ساعات في الحمام ؟
سناء : تقصدي تتفرجي على جسمك .. ضروري
سميحة : برافو ... لكن عرفتي ازاى ؟

سناء : مابتزمنقيش !
سميحة : بالمعكس ده لما بقفل باب الحمام علي والاقى نفسي لوحدي بابقه فرجانه قوي ! ابص لرجلي ، ولدبرعائي ، ولجسمي كله . انتي شفتيني في



نعمان عاشور

الحمام . بدمتك جسمي مش حلو ؟
سناء : حلو .. ايوه
سميحة : واكثر حاجه بتجنبي ، صوايح رجليه . (٥)

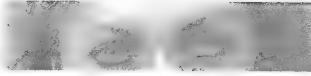
ويعتبر رشاد رشدي نفسه ، كاتباً رائداً (انظر المقدمة في مسرحية الفراشة ولعبة الحب — مجد الفراشة ولعبة الحب ١٩٧٥ — الهيئة العامة للكتاب) في مناقشة قضايا الجنس والمرأة .

إن رؤية المؤلف هنا وهناك (في المسرحيتين) للجنس ، وعلاقة المرأة بجسدها إما أن تضع الأنثى في موقف رد فعل شرطي منعكس كما أشرنا (إى) هناك ذكر يطلب وبالتالي لابد أن تكون هناك أنثى مستجيبة) .. أو أنثى منفصلة على عالم جسدها الأنثوي نرجسية عطشى لا تروى (٦)

ولم يهتم رشاد رشدي ، بتعليم بطلاته وإرشادهن ، مثلما حاول نعمان عاشور ، بل أنه خلفهن من خياله الخاص لتحقيق رؤيته الذكورية عن عالم المرأة ، لينين الرمل : البحث مرة أخرى عن زوج شرعي

واكب ظهور وثائقي لينين الرمل ازدياد موجة المناداة بعودة المرأة إلى البيت باعتباره المكان الأكثر أمنا وطهرا ، تستر فيه المرأة جسدها من الذكر الذين ينطلقون في الشوارع ينهشونها ، ويحاولون اغتصابها أو يفتصبونها فعلا ، (حيث امتلات أخبار الحوادث في الصحف بحالات الإعتداء المتكرر على السيدات والفتيات حتى لو كن لا يسنن في أماكن نائية) مما أعطى للأصوات المندادية بعودة المرأة إلى البيت أو على الأقل وجوب ارتدائها الحجاب والتقاط دفعة قوية من المصادقية العملية .

لكن الرمل لم يتورط بعد في مطالبة المرأة بالعودة إلى الحجاب الذي خلعه منذ عصر هدى شعراوي ، وشاركت في المظاهرات السياسية والحياة العامة الثقافية والعلمية والإدارية والقضائية والدبلوماسية ، لكنه فرغ بطلاته (وكلهن مثقفات جامعات يجهن لرسالة الدكتوراه في لندن) في مسرحية « بالعربي الفصح » ، من محتواهن الإنساني والعلمي ، وحدد لهن — من عندياته — هدفاً واضحاً ، وهو الزواج . يأى ثمن ، مثلما فعل نعمان عاشور ، ولكن لأن الرمل يريد أن يتعين عن المؤلفين الآخرين فقد قرر — من عندياته أيضاً — أن كل نساء الفرنجة مصابات بالإيدز ، أن كل الذكر العرب لا هم لهم إلا البحث عن



مناظرة بين العرب والإنجليز بدلا من الشجار وتنسحب فتاة إنجليزية (كانت صديقة للطلاب المصري) من «معسكر العرب» إلى «معسكر الإنجليز» وتشاركهم هجومهم على العرب^(٧).

ماذا عن الطالبات العربيات ؟

● المصرية تبحث طوال الوقت عن يتزوجها .

● الطالبات الطليجات يهتمن بشبابهن وميكياجهن حتى أثناء الاستعداد « للمعركة » المرتقبة (التي تأجلت) في هايد بارك .

● الفلسطينية التي ظهرت فجأة لتبحث عن خطيبها الفلسطيني المقتفى لم تغفل شيئا سوى البكاء والويل ومهاجمة زملائة العرب لأنهم تركوه يفتنى ثم تجن في النهاية .

● الفتاتان الأوربيتان .. واحدة منهما تنصرف كمومس (صاحبة اشاعة الايدز) والاخرى تنسحب إلى «أهلها» مبتعدة عن حبيبها .

● ثمة مذيعة من تلفزيون عربي (هيئة إعلامية عربية مشتركة) لكنها تقسم علاقتهما (أو خطبتهما) مع حبيبها المذيع العربي الذي ينضم إلى معسكر «الإنجليز» مهاجما العرب في المناظرة حول الديمقراطية والحرية فهي لا تستطيع أن تستوعب موقفه هذا رغم محاولته اقناعها بأنه موقف موضوعي .

اختفاؤه المفاجيء هو المحور الدرامي للمسرحية . يأتي الطالب الفلسطيني في بداية المسرحية ليقول إنه حينما كان في «هايد بارك» سبّه بعض الإنجليز وقالوا له إنه «عربي» بطريقة استفزازية كما يقول هو ويتهمس الجميع للدفاع عن «عروبتهم» ويقررون الذهاب إلى «هايد بارك» للتحرش بالإنجليز ومن ثم مهاجمتهم ، لكنهم في المساء يتسللون سرا من خلف ظهر بعضهم البعض إلى ملهى ليلي حيث يضعون الأقمعة على وجوههم « الذكور والإناث » ثم يقتحم الملهى بعض المتهمنين أيضا « لن نعرف مطلقا من هم يهددون الحضور بما فيهم العرب سائئين » نقودكم أو اقنعكم » ويرضى العرب أن يسلموا نقودهم وأشياهم الثمينة خوفا من أن يرفعوا أقمعتهم ، ويتسللون إلى بيتهم سرا أيضا . فجأة يفتنى الفلسطيني وتظهر فتاة أوربية (قال البعض إنها إسرائيلية لكن النص والتمثيل لم يؤكد ذلك) وتقول إنها صديقة الفلسطينية المختفى وعشيقته ، وإنها سوف تساعدكم على إرجاعه لهم مرة أخرى إذا ما استجابوا للتليفونات المجهرية التي تلقوها وتطالبهم بدفع فدية كبيرة لكن الطلاب العرب يغازلونها سرا كل من وراء ظهر الآخر ويقدمون لها الهدايا والورود . تفاقمهم الفتاة بقولها إنها مصابة بالإيدز فبرتعبين . يقترح أستاذ انجليزى مستشرق

النساء ، عربيات أو أفرنجيات خارج مؤسسة الزواج الشرعية (لاحظ هنا ذكاء المؤلف) بمحاولته ركوب كل الخيول في وقت واحد ... حصان الشرعية الدينية والابتعاد عن «الفسق» وحصان مهاجمة الغرب من خلال نسائه ، وحصان مهاجمة الشرقيين العرب من خلال انحلال رجالهم ، وحصان النقد العالم العلم للحالة العربية المتردية باعتبارها حلقة أخلاقية مريداً القول الأبله : «إنما الام الأخلاق ما بقيت» .. ورغم أنه يناقش نفسه حينما يشيد مأخوذاً بعظمة الغرب وتقواه . (الذي يؤكد أنه منحل أخلاقيا) يكيل السباب للشرق المختلف ، باعتباره أيضا مناقضا ومنحلا أخلاقيا ..

ففى المناظرة التي اخترعها بين شباب أوربا وشباب العرب كال الفريق الأول الاتهامات للفريق الثانى ، مركزاً على غياب الديمقراطية (وهذا حصان آخر جديد ركبه المؤلف) وغياب الحب ، وانتشار القهر النفسى والجسدى والجنسى ، بينما رد الفريق العربى متهما الغرب بالتحلل والفسق والفجور .. الخ .

● تدور المسرحية في لندن في منزل أو فندق يعيش فيه «جميع» الطلاب العرب ، كل منهم يمثل جنسية عربية ذكرا وإناثا ولا ينسى المؤلف أن يضع وسطهم فلسطينيا أيضا .. والذي يكون

• أهمية هذه المسرحية تكمن في أنها تحاول أن تتعدت عن إسفاف ما يسمى بمسرح القطاع الخاص التجارى ، كذلك فإنها عرضت بعد حرب الخليج حيث نمت الشخصيات العربية وخاصة الشخصية العراقية وقدمتها عدوانية وهمجية ولا ديمقراطية .

• أما جمهور المسرحية ، كما رأيته ورأيتة فهو جمهور الطبقة الوسطى المتعلم (ولا أقول المثقف) الذى يريد قضاء سهرة ضاحكة (فالفروض لن المسرحية كوميديا) بعيدا عن ابتذال المسرح التجارى المالكوف (مع أن المسرحية من إنتاج القطاع الخاص) .

• أما الجنس الذى قدمه المؤلف فهو ذلك الجنس الذى يبعث عنه الطالب الشرقى المعروف بإقامة علاقات مع نساء لسن فوق الشبهات كتلك الحلقة الصاخبة في الملهى الليل المسى « قصر المذلات » إنه الجنس الغالت الذى يؤدى إلى الإيدز .

أما الفتيات العربيات (اللاتي ذهبن مقتعات إلى قصر المذلات) فهن يبعثن عن علاقات شرعية (أى زواج) ويعتبرن كل الفتيات الاجنبيات مصابات بالإيدز وهذه أمثلة من حوار المسرحية .

مصطفى

(المصرى) أزيك يا حكمت

حكمت

المصرية : يتكلمنى ليه دلوقتى

مصطفى : الله ! مش بنت بلدى

حكمت : طيب تقدر تقول ايه

أخيرة كلامنا ده

مصطفى : الحق على إنى بقوك أزيك

حكمت : ما هو بعد أزيك حاتقولى

نتقصع سوا على نهر التايمز

مصطفى : وايه الفط فى كده ؟

حكمت : وتقدر تقول ايه آخر الفسحة دى ؟

مصطفى : كل ده علشان تولت لك أزيك ؟



لينعن الرغلى

حكمت : طيب اتفضل روح دور

لك على خواجاية تضحك على عقلها (يخرج مصطفى)

حكمت : بولن الله حاترجع من

البعث متجوز واحده اجنبية يطلع عندها الايدز

(يدخل سيف الخليجي)

حكمت : ادينى لهست حشمه

وبطلت أتكلم مع أى راجل فى البعث فيه شريط ثانية ؟

سيف : اسبقينى على غرفتى بدون ما يشعر احد

حكمت : ياخسيس يانل أنت بتشترط على وتذلنى

لأجل ما توافق تتزوجنى^(٩) .

وفى مشهد آخر يعد ان تقمص المذيع العربى دور الغربى ، والمذيع دور الشرقى فى المناظرة ، تواجه المذيع خطيبها مستاة من موقفه .

المذيع : اتحدى انت المجتمع لوجدك أنا فيه حدود ما أقدرش أخطاها وبعد ذلك فى نفس المشهد .

المذيع : (تخلع الخاتم وتضعه فى اقرب مكان مناسب) أنا مش عايزه دبلتك . إهنا ماعدناش نقتل لبعض ديرك على خواجاية ما تكونش متقلعة .^(٩)

وفى مشهد آخر حينما يناقش الطلاب (الذكور) علاقتهم الجنسية مع البنات الاوربيات .

سيف : مع تسوانهم الفاسقات الفاجرات الشقراوات مافى شيء حرام واهى امرأة من ما الصنف تضع عليها يدك .. تبلى حلاك

ليث : علينا أن نفرز الغرب اجتماعيا ونخترقه عن طريق نساك بشرط أن نتحد جميعا وتكون يد واحدة^(١٠)

وبالطبع قد يقول البعض أن هذه النظرة ليست نظرة المؤلف للنساء ... إنها نظرة « الطلاب » العرب ، لكن المؤلف يضع هذه النظرة على لسان « النخبة » من العرب .. أى الطلاب الذين يدرسون أعلى الدراسات الأكاديمية فى الغرب ، أنه لا يكتفى بذلك ، بل يحولهم بنوع « خاص » من الفتيات الاوربيات ولما لم يستطع

المراجع :

● ازدهار وسقوط المسرح المصري ، فاروق عبد القادر الناشر : دار الفكر المعاصر — ١٩٧٩ — القاهرة

● « مسرح نعمان عشقور » .. الأعمال الكاملة الجزء الاول ١٩٥٥ — ١٩٦٠ الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤

● « مسرح رشاد رشدي » (مسرحية الفراشة — مسرحية لعبة الحب) ١٩٧٥ الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب

● « بالعربي الفصيح » لينين الرمي الطبية الاولى ١٩٩٢ الناشر : المركز المصري العربي

الهوامش :

- ١ — مسرح نعمان عشقور
- ٢ — المرجع السابق
- ٣ — ازدهار وسقوط المسرح المصري
- ٤ — المرجع السابق
- ٥ — لعبة الحب
- ٦ — ازدهار وسقوط المسرح المصري
- ٧ — بالعربي الفصيح
- ٨ — المرجع السابق
- ٩ — المرجع السابق
- ١٠ — المرجع السابق



رشاد رشدي

للجنس والمرأة وأسلوب اختيار « بطلاته » مرضيا ومتراضيا مع المفهوم السائد الذي تتبناه الطبقة الوسطى المصرية المحافظة ، رغم محاولات المؤلفين الشيخوفرانتيه اليائسة للانسلاخ من طبقتهم .

نعم .. بعضهم قد « جج » في الابتعاد عنها سياسيا لكنهم بقوا أكثر العناصر إخلاصا للمفاهيم الاجتماعية المحافظة والمتخلفة لهذه الطبقة ! ■

لأسباب رقابية وتقليدية أن يجعل الفتيات العربيات يسكنن سلوكا جنسيا فاضحا فإنه جعل همهن (وهن دراسات للدكتوراه) هو البحث عن زوج ! أو الذهاب مقنعات إلى قصر الملذات !

وقد يقول قائل : لكن هذا يحدث بالفعل ، ونقول .. نعم .. لكن بجانب هذا تحدث أشياء أخرى ، فهناك نساء عربيات ليس همهن الأول البحث عن زوج ، أو الذهاب وهن وجوههن الأقنعة إلى قصر الملذات ، وهناك أوروبيات لهن مصابات بالإنفلونزا ولا يتصرفن تصرف العاهرات .

نعم : إن الفن عملية انتقائية من الواقع .. لكن ما يكشف موقف الفنان الاجتماعي هو المجال الذي ينتقى منه أبطاله وأحداثه .

وكما أشرت في البداية فإن النظرة المحافظة والمتخلفة أحيانا إلى المرأة والجنس سلكت خطا ثابتا إن لم يكن متصاعدا في النصف الثاني من هذا القرن ، في نظرية المؤلف المسرحي



أزمة الديمقراطية وأزمة المسرح

« تثقيف وتهذيب العود » ليطيل العود
عوداً - وإن صار صالحاً للكتابة -
دون أن يتطور ليصبح آلة طباعة مثلاً^(١)
وكان الثقافة العربية ما فتئت تؤكد
انحيازها للسكوني مقابل التطوري ،
لزيّنون Zeno ضد هرقليلس
Heraclitus.

أما بالنسبة للغرب - الأوربي
بالذات - صاحب التاريخ الديمقراطي
العريق والبنیان المسرحي الراسخ ،
فإن اللغتين الإنجليزيتين والفرنسية فيه
تُعرفان الثقافة بأنها الزراعة أو الفلاحة
بما تعنيه من تحويل للوجود بإدراكها
للقانون الجدلي القائل « إنه عند درجة
معينة من التغير في الكم يبدأ التغير
النوعي » وبذلك ينفصل عند الإنسان
الغربي مدلول « الثقافة » عن أساسه
الآركيولوجي فلا يصبح الزراعة بل
يصير مرادفاً في مرحلة تالية للصناعة
وفي مرحلة بعدها لعصر التكنولوجيا
والسينرطيقا وعلوم الفضاء .

ومع ذلك فإننا إذا شئنا أن نوحّد
مفهوم الثقافة في الغرب والشرق
باعتباره نتاج الزراعة التي هي نقل
للشعر من حالة البدائية (القنص وجمع
الثمار) من حالة الاعتماد على الطبيعة
إلى عصر إنتاج الإنسان (تثقيف
العود) فإن الفرق في الدالين يظل
جوهرية فالزراعة وإن عرفت من قديم في
مصر وبلاد النهرين وفي اليمن وغيرها

المسرح في المناخ الديمقراطي
يصبح مرآة فنية يرى فيها
المجتمع نفسه ، حتى ليصبح
ضرورة لكل الأفراد وليس مجرد
ترف لبعض الناس .

مهدى بندق

قا يقول العرب : تثقف العبدون
أي هذب وشذب ، يقصدون
بذلك أن العود ينتقل من حالة الوجود
الطبيعي إلى حالة الوجود الاجتماعي
الحضاري بعملية واعية مقصودة هي
« التثقيف » بها يصبح العود صالحاً
للكتابة التي « تثقف » الناس .

فإذا كان هذا هو الأساس
الآركيولوجي الذي انطلقت منه - عند
العرب - هذه الوحدة المعرفية فإن
اتجاه هذا الانطلاق ومداه هو ما تحاول
هذه الصفحات أن تدرسه في العقل
العربي بمنظور التضائيف correlation
بين الديمقراطية والمسرح ، باعتبار
الثاني مرآة فنية للوحي ، حيث تقوم
الديمقراطية على حق الأقلية في الوجود
السياسي وحيث يصور المسرح درامية
الصراع بين الأنا والآخر . ومن ثم فإن
هذه الدراسة تسعى لاكتشاف تفاصيل
العلاقة بين وجود المؤسسة السياسية في
الشرق بعامة وفي مصر - باعتبارها
قلب العالم العربي مثال الشرق -
بشكل خاص ، وبين أزمة المسرح
المصري التي وصلت اليوم بهذا الفن
إلى حد احتضاره .

لقد ظل مفهوم « الثقافة » عند العرب
غير مثبت الصلة بالأساس الذي انطلق
منه عبر العصور ، الأمر الذي لا يعد
خطأ في حد ذاته ، لكنه لم يستطع أن
يتشكل في إبنية جديدة فظل مجرد

أزمة الديمقراطية وأزمة المسرح

جديدة وتعبيراً عن احتياج معنوى مصاحب للحاجة المادية إلى الديمقراطية حيث راحت البلاد تنتقل من النمط الاسيوى للانتاج إلى نمط الانتاج الرأسمالى لأول مرة في تاريخها .

وتفصيلاً لذلك نقول إن الحركة العربية إنما كانت الذروة فحسب لهذه الفترة الثورية ولم تكن كل الثورة .

فمعروف أن الثورات السياسية لا تقوم إلا إذا توافرت لها ظروف موضوعية وأخرى ذاتية . فاما الظروف الموضوعية فقد بدأت منذ أن قام محمد على بمحاولته في تحديث البلاد خروجاً من أزمة النظام الإقطاعى العثمانى المملوكى وجموده عند مرحلة الاقتصاد الغذائى والزراعة لأجل المعيشة وإعالة الحكام والجند ، فكان أن عمد هذا

الحاكم الأوربى الثقافة إلى إدخال المحاصيل ذات العائد النقدى مثل القطن والحبوب فتحاً لأبواب التجارة مع أوروبا الصناعية فكان ذلك بداية لنظام اقتصادى جديد يقوم على الإنتاج من أجل التبادل التجارى النقدى ، وهو النظام الذى سيؤدى للحول الرأسمالى في مصر . والرأسمالية فيما هو متعارف عليه « نظام اقتصادى اجتماعى يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وموارد الثروة كالأرض والمشروعات الصناعية والتجارية والمالية ويكون الإنتاج فيه لمصلحة الملاك معتمداً في ذلك على الملكية الفردية واستغلال العمل المأجور وحرية السوق والإنتاج من أجل الربح »^(١) ومن هنا فإن إقرار حق

الملكية للأرض الزراعية باعتبارها سلعة تباع وتشترى هو الذى أنشأ طبقة اجتماعية جديدة : طبقة كبار الملاك الزراعيين وغالبيتهم من الارستقراطية الحاكمة (أسرة محمد على) ومن الأتراك والجراكسة والاليان والأجانب

المناخ الديمقراطى ، المسرح الذى هو المرأة الفنية التى يرى فيها المجتمع نفسه .. نشاطه ، سماته ، مزاياه ، سلبياته يصبح ضرورة لكل الأفراد وليس مجرد ترف لبعض الناس . هكذا بدأ المسرح الإغريقى مرآة لامة تعكس سلامح الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية لليونان القديمة .

أما عصر الفرعونى ، ومن بعدها مصر الهيلينية فالهيلينية ثم العربية الإسلامية فإن الواقع السياسى القائم على مؤسسة واحدة : الحاكم الفرعون أو الحاكم الوالى أو الحاكم الخليفة قد أجهض أية محاولة لغرس بذرة الفن الدرامى في تربة لم تكن تسمح إلا بنمو للفن التشكيلى السكونى أو الشعر الغنائى المعبر عن صوت السلطة (مديحاً لها أو هجاء لخصومها) وحتى حين عثر على دلائل آثارية لشكل من أشكال الدراما^(٢) ظهر في معابد إدفو كجزء من الطقوس الدينية فلقد تكفل هذا المناخ المعادى للديمقراطية بواده في المهد فظل مجرد بذور متيسية لم تعط ثمارها في الحياة المدنية قط .

هناك إذن علاقة واضحة بين الديمقراطية وبين فن المسرح ، علاقة تلازم في الوقوع أو تلازم في التخلف ، وآية ذلك أن الفترة الثورية التى مرت بمصر في النصف الأخير من القرن الماضى قد أسهمت في زرع المسرح ثقافة

من بلدان الشرق إلا أنها قامت في الغالب الأعم على نط من الانتاج مقتصرين بحوض النهر الواحد الذى استمدى بدوره ضرورة وجود حكومة مركزية قوية جزءاً لا يتجزأ من العملية الانتاجية مما رسخ مبدأ طغيان المؤسسة الحاكمة (عبادة الحاكم أحياناً) وحجب عن التطور الشخصية الفردية لأحساد الناس ، تلك الفردية التى هى أساس أى نظام ديمقراطى . بينما - على العكس من ذلك - عرف الإنسان الغربى الزراعة على الأنهار المتعددة أو اعتقاداً على مياه الأمطار الأمر الذى أقنعه بأنه لا يخضع في معيشتة لغير الطبيعة بقوة عمله هو ، أما الحكومة فقد رأها مؤسسة مغايرة لمؤسسة الفرد ينحصر عملها في حفظ الأمن الداخلى وتطبيق القوانين (التى يقرها هو وغيره من الأفراد) ودوره الخطر الخارجى أو توسيع رقعة الدولة (لصالح مؤسسة الفرد في النهاية) لكنها في كل الأحوال لم تكن إلا جهازاً متفارجاً عن البنية الاجتماعية الإنتاجية ، وحتى في العصر الإقطاعى كان الإقطاعيون أفراداً ، وكان الملك إقطاعياً كبيراً بينما لم تكن كذلك الدولة .

مبدأ الفردية هذا المقدس في الغرب ظل قائماً طوال العصر الزراعى وازداد قداسة ببزوغ العصر الصناعى القائم على مزيد من التخطيط والتنظيم والتجريب واكتشاف المعارف العلمية والاختراعات (وليس مجرد تشذيب العود) وكلها تضاعف اعتداد الفرد بذاته وتؤكد ضرورة مشاركته في الحكم حتى أن صوتاً واحداً فوق نصف أصوات الناخبين له أن يبدل سياسة الدولة ويسقط الحكومة .

وبالتوازي فإن المسرح في مثل هذا

تفجر الثورة وقد كان .



في هذه المرحلة التاريخية التي انفتحت فيها البلاد على « ثقافة » جديدة تعترف للفرد بقيمته وتؤمن بالديمقراطية وسيلة للحكم ، ثقافة نجمت عن ارتباط السوق المحلي الرأسمالي الناشئ في مصر بنظيره في الغرب المتطور ، ومع المناخ الديمقراطي المصاحب للثورة الوطنية عرف المصريون لأول مرة فن المسرح ، وكان الخديو اسماعيل قد بنى دار الأوبرا لتكون مظهراً متمديناً لبلاده (لكنها كانت أيضاً دون أن يقصد معادلاً فنيا للبرلمان الجديد) فانتقل إلى مصر من

محمد علي باشا



أديب اسحق



ثم من الأعيان المصريين ، وهؤلاء الآخريون وجدوا أنفسهم - وقد صاروا من دائئى الحكومة بعد قانون المقابلة ١٨٧١ - في تناقض مع النظام السياسى الذى أظهر ميله لتصفية مصالحهم لحساب مصالح الدائئى الأجانب . وأما الشرائح الأخرى من الطبقة الجديدة فإنهم لم يكتفوا بالاستيلاء على الأرض بل واستولوا على معظم مناصب الدولة الكبرى في الجهاز الحكومى وفي الجيش حاجبين عنها أبناء الأعيان وأبناء الطبقات الوسطى على السواء . وبالنسبة لبناء الطبقات الوسطى ومعظمهم من العمدة ومشايخ القرى ومشايخ الأزهر الشريف فقد تعرضوا - في ظل إعادة التشكيل الطبقي للمجتمع - لاستغلال كبار الملاك وأصبحوا مهددين باحتمالات الهبوط إلى مصاف الفلاحين الفقراء ، بينما كان أبناؤهم وأبناء تجار المدن من نفس الطبقة يحصلون على قدر من التعليم الدنى سواء من البعثات أو من المؤسسات التعليمية في العاصمة ويشاركون بالتالى في الحياة العامة من دون أن تلوح أمامهم فرص حقيقية للترقى مثلهم في ذلك مثل صفار ضباط الجيش من نفس الأصول الاجتماعية . وهكذا وانقسام المجتمع إلى طبقات متناحرة ومع اشتداد الأزمة المالية نتيجة الديون الهائلة (١٢٦ مليوناً قيساً إلى ميزانية الدولة ٧,٥ مليون جنيه) وباضطرار الحكم لإنشاء برلمان شكلى « مجلس شورى النواب » يمتص به غضب الشعب . فزاد العوامل الموضوعية تكون بذلك قد نضجت ولم يبق إلا أن يتفاعل معها الشرط الذاتى « العامل الإنسانى » (وكان قد ظهر في هيئة تنظيم الضباط المرابطين) حتى

الشمام سليم النقاش وأديب اسحق ليؤسسا أول فرقة تمثيلية تقدم الروايات المترجمة ، وما لبث أن تقدم يعقوب اسحق بمسرح وطنى الغرض ليعرض دراما الفلاح عبر العصور وما أن أطل القرن العشرون حتى رأينا - لأول مرة أيضاً - الإنسان المصرى الخالص يدلى بدلوه في بشر هذا الفن فعرفت المسارح المنشأة واحداً بعد الآخر المؤلف المصرى اسماعيل عاصم وإبراهيم رمزي ومحمد تيمور وتوفيق الحكيم ، والموسيقى المصرى سيد درويش ، والمخرج المصرى عزيز عيد ، والممثل المصرى جورج أبيض ليهدوا جميعاً وليؤكبروا ثورة ١٩١٩ الوطنية الديمقراطية .

على أن هذه الثورة - ولقد تصدت لقيادتها طبقة بورجوازية غير نقية إذ ولدت من بطن الإقطاع لا من تجار وصناع المدن كزميلتها في أوروبا - لم تكن بحكم أصولها نقياً حقيقياً للإقطاع بل كانت وثيقة النسب به ، مشدودة إليه من خلف بقدر ما هى متطلعة بطموحها للأمام ، فكان نتاج هذا التكوين المختلط تذبذباً في التوجهات السياسية وتخلخلًا في الممارسة الديمقراطية ، أدى بها هذا وذاك إلى مهادنة القصر الملكى رأس الإقطاع (بدلا من قطع رأسه كما فعلت الثورة الفرنسية بوليس) وإلى مفاوضة المحتل (بدلا من طرده وإجلائه بالقوة الشعبية المسلحة كما فعلت الثورة الأمريكية بالمثل الانجليزى) وفي ظل هذا المناخ السياسى المتأزم انحصرت الديمقراطية في الشكل دون المضمون فادت الأحزاب السياسية باقتدار لعبة الكراسى الموسيقية طلباً للحكم في ظل الاحتلال الأجنبى وطغيان القصر الملكى ، وبالتوازي وجد المسرح الوليد

أزمة الديمقراطية وأزمة المسرح

وصاية مؤقتة يتولى هذه الأعمال وضع الأساس المادى لنظرية دمج السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية تلك التى ستطبع سيرة ٢٢ يوليو بطابع الاستمرار .

هذه الالعب السياسية الذكية لا يمكن فهم المراد منها دون العودة إلى تحليل طبيعة السلطة الجديدة (سلطة ضباط يوليو) حيث تتضارب الآراء - خصوصاً فى الأدبيات الماركسية والاشوانية - فمن قائل إنها كانت تمثل حزب الشيطان العلماني الشيوعي (الإخوان المسلمون بعد وقوعهم مع الضباط) إلى من رآوا فيها سلطة فاشية عسكرية (الحزب الشيوعي المصرى) وقائل بل هى سلطة يونانبرية شخصية كاريزمية « جمال عبد الناصر » متحازة إلى الشعب فى النهاية (حدوت) إلى من يقول إنها سلطة البورجوازية الصغيرة الثورية ، وهذا الأخير أقرب ما يكون إلى الصواب بالنظر إلى الأصول الاجتماعية التى جاء منها معظم الضباط ، ولكن هل ظلت كذلك ؟ ذلك أن ثمة قانون صحيح فى علم السياسة يقول : « من يملك يحكم » ويمكن لنا أن نقرأه من اليسار إلى اليمين هكذا « من يحكم لا يد أن يعبر عن مصالح من يملك » ، ولما كان نصيب البورجوازية الصغيرة من الثروة القومية ضئيلاً فقد كان لزاماً عليها أن تحكم - ولو لفترة - لحساب المالك الكبير ، أو أن تستولى على ملكيته (وبذلك تكف عن كونها صغيرة) والحل الثانى هو ما اختارته قيادة الثورة ، غير أنها لم تستول على ملكية الإقطاع وكبار الملاك الزراعيين (بالإصلاح الزراعى) وعلى ملكية وسائل إنتاج البورجوازية الصناعية والتجارية الكبيرة (بالتأميم فيما بعد)

سلطات الملك الدستورية حتى يؤدى أوصياء العرش اليمين أمام البرلمان . هذا التفتت Disarticulation بين المادتين هو ما استطاع ضباط الثورة أن ينفذوا منه توطيداً لسلطتهم وتجنباً لعودتهم المفروضة إلى الكفئات ، به استطاعوا أن يتجنبوا دعوة المجلس النيابى صاحب الأغلبية الوفدية - وكان متحلاً فى ذلك الوقت - إلى الاعتقاد ، فظلت الوزارة - اللعبة التى شكلوها بإرادتهم المطلقة تتولى سلطات الملك الدستورية كسبا للوقت حتى يتمكنوا من إعادة ترتيب الأوراق مستقيدين من التناقضات السياسية بين حزب الأغلبية « الوفد » وبين خصومه من السعديين وخصوصاً الديمقراطية من كبار رجال الدولة أمثال الدكتور عبد الرازق السنهورى وسليمان حافظ والدكتور حسن بغدادى (عميد كلية حقوق الاسكندرية) هؤلاء الذين توصلوا إلى فكرة الوصاية المؤقتة على العرش بدلا من الوصاية الدائمة بتعديل لاملر الملكى رقم ٢٢ لسنة ١٩٢٢ لتعديل يكفل إنشاء الوصاية المؤقتة وينظمها ، وهو تعديل يتيسر لمجلس الوزراء إقراره بحكم توليه السلطة التشريعية فى غيبة البرلمان عملاً بالمادة ٤١ من الدستور^(١) .

وما بين تولى الوزارة - اللعبة أعمال السيادة وبين تعيين مجلس

نفسه - وقد انصرف عنه الشعب كما انصرف عن الأحزاب - لاهيا بلعبة المترجمات والميلودرامات والفودفيل voudevill المسلى لجمهور غالبية من أعيان الريف وتجار القطن ، وأما الاستقرارية وكبار الملاك من ذوى الثقافة الرفيعة فقد وجدوا متعتهم فى مسرحيات كبار الشعراء والأدباء : شوقى وعزیز ابانلة ومحمود تيمور وبكثير وتوفيق الحكيم ، لكنها كانت متعة الخاصة مستقطرة من إبداع اقلام سامية الهدف راقية المستوى إنماهى فى الوقت ذاته بعيدة عن نبض الجماهير^(٢) .



تبدأ ثورة يوليو عام ١٩٥٢ علاقتها بالديمقراطية بمشهد درامى غاية فى الغرابة . ومن عجب الا يعكس المسرح المصرى بأساليبه الفنية هذا الذى حدث ومؤاده استيلاء تنظيم عسكري على السلطة والعصف بالنظام القديم وتأسيس نظام آخر بديل له يحقق أهداف الثورة الوطنية ال .. ديمقراطية .

فأما خلع الملك رأس الإقطاع فقد تم بإجراء شرعى هو التنازل عن العرش لولى العهد . وأما مشكلة العرش نفسه فهي ما تستحق وقفة واستقصاء . فبينما تنص المادة ٥١ من دستور ١٩٢٣ [الذى كان قائماً فى ذلك الوقت] على ألا يتولى أوصياء العرش عملهم إلا بعد أن يقرأوا اليمين أمام مجلس الشيوخ والنواب مجتمعين ، وبينما تنص المادة ٥٢ من الدستور على وجوب دعوة المجلس المنحل للعمل فى حالة وفاة الملك (أو تنازله) - حتى يجتمع المجلس الذى يخلفه ، فإن المادة ٥٥ تنص على أن يتولى مجلس الوزراء

لحسابها هي بل لحساب الفلاحين المعدمين ولحساب « الدولة » ، فأما الفلاحون المعدمون فلقد رفعتم إلى مستوى البرجوازية الزراعية الصغيرة فاصبحوا خلفاء لها ، أو لفلن أتباعا طالما هم لا يتصورون أن يشاركوا في السلطة لضف قواهم الاقتصادية والسياسية ولاستطاعة تاريخهم الجيوليتيكي للنشأ بهم عن أي مؤسسة ديمقراطية ، وأما البروليتاريا فقد أريتها سلطة يوليو منذ البداية بأعداد خميس والبقري واعتقالها للشيوخين دوربا (سيف المعز) وتحقيق بعض المصالح الطبقية لها بعد التأميمات (ذهب المعز) وباستيلاء البرجوازية الصغيرة الثورية على أغلب الملكية القومية انتقلت من ثم إلى مصاف الطبقة العليا وصارت بذلك « بورجوازية كبيرة بيروقراطية » وهو ما اقتضاهما البحث عن نظرية وايدولسوجيا هيينا تطبيقيا يأخذ من الماركسية إيمانها بالملكية العامة ومن الليبرالية قبولها بالطبقات الاجتماعية ومن الدين شعاراته الداعية إلى طاعة أوى الأمر (لم يقنع بذلك طبعا الإخوان المسلمون ممثلو البرجوازية الصغيرة الرجعية فاصطدمت أيديولوجيتهم الشمولية المزعج بشمولية الثورة) هذه التلقيفية لإمباديقية^(١) المسماة بالناصرية سرعان ما اجتذبت إليها الماركسيين الذين أضناههم البقاء في المعتقلات وهيات لهم تنظيرات الحزب الشيوعي السوفييتي^(٢) سبيل حل الحزب الشيوعي الموحد والانضراط في التنظيم السياسي الأوحده لسلطة يوليو « الاتحاد الاشتراكي » ، دون أن يعيروا التفاتا لواقع فائض قيمة العمل المأجور الذي ظل بعيدا عن أيدي البروليتاريا حيث صار يصب في جيوب الطبقة الجديدة « البرجوازية

البيروقراطية » لا بهيمة أرباح بل بهيمة مرتبات ضخمة ومخصصات هائلة وتميزات إدارية تسمح بنهب القطاع العام عن طريق الرشاوى والسمسرة (مما سيؤدى فيما بعد إلى تحالف طبقى جديد بين أفراد هذه الطبقة وبين بقايا البرجوازية التقليدية فيما يسمى بالانفتاحيين) .

هذا التحليل الطبقي لواقع مرحلة يوليو هو ما يفسر الجسرة التي أقدمت بها قيادتها على هدم الأبنية الديمقراطية : إلغاء الدستور ، حل الأحزاب السياسية وحظر إنشاء أحزاب جديدة ، دمج السلطة التشريعية في السلطة التنفيذية ، اعتبار الأمة وليس الشعب مصدر السلطات (حيث يدرك الفقه الدستوري أن الفرق بين الاثنين هو الفرق بين الديمقراطية والفاشية ، فالأمة تعبر مطاط يشمل بجانب الأحياء الأجداد الموتى والأجيال التي لم تولد بعد وحيث أن هؤلاء الأخيرين لا يمكنهم التعبير عن أنفسهم من خلال هناديق الانتخاب فإن النخبة الحاكمة تنسب عنهم في ذلك !) هذه الجسرة لا يمكن أن تفسر كما يقول الدكتور غالى شكرى « بانخفاض مستوى الوعي لقيادة ثورة يوليو بالمقارنة مع زملائهم

محمد تيمور



قادة الثورة العربية»^(٣) بل على العكس فإن لا ديمقراطية يوليو الناجمة عن وعى طبقى ديناميكي هي التي تفسر هذه الجسرة .

فأين كان المسرح المصرى من هذا كله ؟

الحق أن المسرح المصرى - مثله مثل كل فن عكس ما يجرى على أرض الواقع وتنعكس عليه آثار الأحداث الكبرى ظل مندفا بالقصور الذاتى وراء النضال من أجل الديمقراطية الذى كان كاسما في فترة الأربعينات فلم يدرك شباب المهوب خطورة السلطة الجديدة على مسيرة الديمقراطية فاعتبر إجراءاتها العنيفة مجرد إجراءات استثنائية تقضيها مرحلة الانتقال من نظام لنظام ، ومن هنا فلقد استمرت حركة التآليف والإخراج والتمثيل فقدمت فرقة المسرح الحر أعمالا نعمان عاشور - راشد الواقعية - وأهمها « الغمطيس » ١٩٥٥ على مسرح الأوبرا ثم الناس الى تحت في العام التالي وقدمت له فرقة المسرح القومى الناس الى فوق عام ١٩٥٨ وسيما أوانة ١٩٥٩ ثم عيلة الدوغرى ١٩٥٢ ، ظهر بجواره الكاتب العملاق يوسف إدريس الذى قدم له المسرح القومى جمهورية فرحات ١٩٥٦ وملك القطن ١٩٥٧ ، وقدم المسرح القومى كذلك لطفى الخولى وسعد الدين وهبة و .. ميخائيل رومان أكثر هؤلاء الكتاب حساسية للواقع إلا أن الديمقراطية الجديدة . وعلى أية حال فلقد ارتبطت حركة التآليف منذ قيام الثورة بالوجه المضى لها « الوجه الوطنى » المعادى للاستعمار ، وبمشروعها القومى الرامى للتحرر ، وساعد على ذلك السياسة التي انتهجتها الثورة بالانحياز إلى الطبقات الكادحة في صراعها مع الطبقات القديمة ، مما

أزمة الديمقراطية وأزمة المسرح

وحتى تسقط في التشرد والتشاجر والانكفاء على الذات ، ودأب هؤلاء «المسؤولون» بإصرار على العمل بلائحة حكومية تطبق على الفنانين بمثل ما تطبق على موظفي السكك الحديدية وبعس البريد ، واستماتوا في تضخيم الهياكل الإدارية على حساب العنصر الفني حتى أصبح لكل فنان موظفان ونصف (يقومان على راحته) بحيث يلتهم الباب الأول (الأجور والمترقيات) معظم ما بقي من ميزانيات منقصة^(١٠) حتى أصبح فرار الفنانين إلى فرق التلفزيون (ذات الأجور المرتفعة) ثم إلى الفرق التجارية (ذات الأجور الخيالية) أمراً مألوفاً يُنظر إليه بعين الرضا ؛ فلو أضفنا إلى ذلك كله موجات إشعال الحرائق في مسارح الدولة بالذات ؛ الأوبرا أولاً ثم مسرح الباليون فالسبرك القومي فمسرح السامر ، وهي حرائق متعددة بالتأكيد^(١١) لادررنا كيف تمكنت القوى المعادية للديمقراطية أن تحاصر بل وتدمر هذه المؤسسة الشعبية الفنية لمسبب نقبضها ؛ كباريات الإسفاف والبذاءة وتشويه الوعي ، تلك التي يمكن أن نسميها Anti Theatre



هذا هو الحصاد والثقلان لإيديولوجيا البورجوازية البربرية ، فما بال أقوام لاتزال تنتظر لقولة «الديمقراطية الاجتماعية» التي تبنتها ثورة يوليو للمقتضيات الاشتراكية ؟ وما بال أقوام لاتزال تردد : إن مسرح الستينيات إنما كان المسرح بحق ؟ ولو كان الأمر كذلك فأين تبخرت هذه الاشتراكية المزعومة ؟ ولو كان الأمر كذلك أما كان المسرحيون جديريين بمقاومة هذا التخريب المردح لبيتهم ؟ أما كانوا أحرى بالدفاع عن كياناتهم ولعنهم لدفاعهم عن حقهم في الحياة ؟

الناصرية العسكرية في ١٩٦٧ وهزيمتها السياسية في مايو ٧١ مظاهر انكماش مادي في بنية المؤسسة المسرحية ذاتها . كانت قوى الثورة المضادة - من داخل التكوين الطبقي البورجوازي الليبروراطي - قد انتبخت إلى خطورة هذه المؤسسة المسرحية (التي صنعتها لأهدافها الخاصة : مجرد شكل حضاري أو للتعبير عن وطنيتها دون المعارضة للديمقراطيتها) وإلى إمكانية تطورها في حماية الدولة ذاتها ، فراحت تمهد لسحب البساط من تحت قدميها فأنشأت سبع فرق مسرحية للتلفزيون عام ١٩٦٠ أضافت إليها عشر أخرى في عام التكملة ؛ أنشئت جميعها وعلى عجل وبغير تمييز لرسالتها وبحيث يتقلب الكم على الكيف وتنتشر المسارح على نحو لا يمثل حاجة حقيقية^(١٢) قاصدة بذلك منافسة مسارح القطاع العام تقريباً لرسالتها (وإلا بنى بالتي كانت هي الداء) ومن ناحية أخرى دأبت هذه القوى المعادية للديمقراطية والمسرح الجاد على إنقاص ميزانيات الإنتاج بمسارح الدولة عاماً من بعد عام تحجماً لعروضها وتقليصاً لجمهورها ، وأما «المسؤولون» عن اتخاذ القرارات داخل هذه المؤسسة (غير المرغوب فيها دون إعلان عن ذلك) فقد دأبوا على رفض كل اقتراح بتشكيل مجلس إدارة موحّد لمسارح الدولة يضم مديري هذه الفرق حتى يغيب التنسيق فيما بينها

التي في الروع بأن «الديمقراطية الاجتماعية» يمكن أن تكون بديلاً عن الديمقراطية السياسية ، ولما كان معظم كتاب المسرح المصري آنذاك من اليساريين المتأثرين بالنموذج السوفييتي «الإشتراكي» فإن العصف بالابنية الليبرالية لم يسبب لهم إزعاجاً كبيراً . وهكذا رأينا أعمالاً مسرحية تنتمي إلى مدرستى الواقعية والواقعية الاشتراكية اللتين تبنيان عقدة الدراما من خيوط المشكلات الاجتماعية كما عند نعمان عاشور وسعد الدين وهبة ولطفى الخولي ولكن ليس إلى الحد الذي ينهض بمهمة الواقعية كما رأها بريخت «الكشف عن السببية المعقدة للعلاقات الاجتماعية وفضح الأفكار المعبرية عن طبقة سائدة وإبراز لحظة التحول في التاريخ وهي لحظة ملموسة لكنها تساعدنا على التجريد» . ونتيجة لهذا القصور الفكري عند أصحاب الواقعية المصرية كان محتملاً أن تظهر اتجاهات أخرى تحاول أن تعبر عن خلال الدراما عما يحدث في أرض الواقع الإنتحائي وعلى صعيد الحياة الاجتماعية والسياسية ، فظهر الاتجاه التعبيري عند ميخائيل رومان في مسرحيته «الوافد» وعند محمود دياب في مسرحيته «الغريب لا يشربون القهوة» وعند صلاح عبد الصبور «مسافر ليل» و «الأميرة تنتظر» هذا الاتجاه التعبيري (المصور لأزمة الإنسان المعاصر .. غربته وضياعه ، أحلامه وكوابيسه وانحسار إنسانيته) قد وجد طريقه - بأكثر مما فعلت الواقعية - إلى الفترة التالية للستينيات ، ولكن بدلاً من أن يستخدمه المسرحيون للتعبير عن الأزمة رأيناها يستخدمهم هو ليكونوا جزءاً من الأزمة وليس مواجهة لها . ذلك أن فترة السبعينيات قد حملت معها بعد هزيمة

لأنه لم يفعلوا ؟ لأنه إذا غاب الأصل فلا يتوقع أحد أن تظهر صورته في المرآة .
يقول هيجل إن الحقيقة هي الواقع .
بيد أننا لن نفسر عبارة الفيلسوف مثلاً فعل اليمين البروسي الذي آمن بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان . بل علينا أن نتصرف مثلاً تصرف الفيسار الألماني ذلك الذي قام بتأويل العبارة رافياً إلى تغيير الواقع حتى يتسق مع الحقيقة كما يطلبها العقل الكلي . وبالطبع فإن تغيير الواقع لا يتسنى بغير الديمقراطية على الصعيد السياسي وبغير ارتقاء الفنون الدرامية روحياً . ولعلنا لانغالي إذا قلنا إن عناصر هذا التغيير قائمة ولا تزال . بهذا النضال المدرك لحركة التاريخ ، والقاصد - فلسفياً - بلوغ الأرقى والأرفع ، يمكن القول بأن العقل العربي قد بات يدرك أن الثقافة ليست مجرد تهذيب وتهذيب العود ، ولا هي مجرد تراكم كمٍّ للمعارف والخبرات ، وإنما هي تلك النقلة الكيفية من حالة وجودية مختلفة إلى حالة أخرى تسعى جاهدة لاستيعاب مفاهيم العصر والتحدث بلفته ذات المفردات المبدعة لا تلك المفردات

القديمة المتبسة .

وتلك مهمة الأجيال الحالية والأجيال

القادمة معا .■

هوامش :

- (١) استمرت مؤسسة الأزهر الشريف تقاييم إدخال التعليم المدني ما يقرب من عشرة قرون إلى درجة أياست منها مصلاً مستقيراً - كان عضواً بارزاً بها - هو الامام محمد عبده فمات كمدأ وحسرة - انظر صلاح عيسى «الكراة التي تهددناه» مكتبة مدهوى ١٩٨٧ .
- (٢) انظر دراستنا بعهلة المسرح «الشعر العربي والمسرح» مجلة المسرح عدد سبتمبر ١٩٨٩ حيث نقده رأى المؤرخ E. Drioton الذى رأى في لوحات أدفو دليلاً على وجود مسرح مصرى قديم دراستنا بالطفلة الدراسية عن المسرح والفترات العربى كتاب جامعة الاسكندرية ١٩٨٩
- (٣) راجع أحمد زكى بدهوى - معجم العلوم الاجتماعية - مكتبة لبنان ١٩٧٨ صفحة ٥١
- (٤) المسرح في الوطن العربى - د . على الراعى - عالم المعرفة - الكويت
- (٥) لمزيد من التفاصيل انظر قصة ثورة ٢٢ يناير - أحمد حمروى - دار الموقف

العربى صفحة ٦٢ وما بعدها .

(٦) نسبة لامبادوتيس الرياضى والفيلسوف اليونانى القديم رائد مذاهب التلقين فى الفلسفة .

(٧) صدر كتاب «العالم الثالث قضاياء وأفاق» عام ١٩٦٢ يرى فيه مؤلفوه السوفييت أن طريق التطور الراسمالي مغلق أمام شعوب العالم الثالث لضعف تطوّر طبقاتها العاملة ، وبالتالي فالطريق إلى الاشتراكية يعتمد على البروجوازوية الصغيرة الثورية والتي ستعتمد إلى التأميمات راضية أو مرغمة وهى الشيوعيين مسانديها وعدم التضام مع أجهنتها العسكرية ضماناً لعدم تصفية الطلائع الاشتراكية .

(٨) الثورة المضادة في مصر - دكتور غالى شكرى - كتاب الامال صفحة ٣٧٨ ، ٣٧٩

(٩) تقرير «سكرتير العام للمجلس الأعلى للفنون والآداب عن لجان تقييم الوزارة - كتاب وزارة الثقافة ١٩٦٨ .

(١٠) انظر مقلتنا المفصل عن احوال مسرح القطاع العام بجريدة الأهرام الطبعة الدولية ١٢/١٢/١٩٨٦

(١١) فؤاد دواة «تفريغ المسرح المصرى فى السبعينيات والثمانينيات» كتاب الهلال صفحة ٢٠





من لوحة للفنانة سوسن حاور

الإيقاعات والروائح

١٧٦ أنما والكتابة (تأليف الكتابة) صافي نار عاظم . ١٧٩ (بجدية الناس)

اعتدال علمان . ١٨٤ جلاباب من الزفير المقلّم ،

خيرى شبرى ١٨٧ سربناس ، يوسف القعيد

أنا والكاتب

في العدد (١١٧) كنا قد نشرنا شهادتين للكاتبين العربيتين فوزية رشيد ، وهدي بركات حملتا عنوان : « الكتاب والآنثى » . كان لهما رد فعل إيجابى مما دفعنا لاعتبار « شهادة الكاتبة العربية » مادة لها مكان محفوظ على صفحات « القاهرة » .

هنا شهادتان أخرتان لكل من الكاتبتين المبدعتين « صافى ناز كاظم » و « إعتدال عثمان » نضعهما بين يدي القارئ في سياق إشارة الاسئلة التى تقف وراء عملية الإبداع .

تلابيب الكتابة

صافى ناز كاظم

لى شاعرى المفضل وكان إليا ابرامى
وكانت أجمل قصائده فى ظنى :
وطن النجوم انا هنا
صدق اذكر من انا ؟
المحت فى الماضى البعيد
فتى غريرا ارعنا ؟
جذلان يمرح فى حقولك
كالنسيم مدننا
المقتنى المملوك ملعبه
وغير المقتنى
يتسلق الاشجار
لا ضجرا يحس ولا ونى
ويعود بالأغصان
يبريها سيوفا او فنا ... إلخ
كنت احفظ القصيدة كلها لكننى
نسيتها الان ، وكانت تأسرنى كلمات

وه افاطم مهلا بعد هذا التذلل ...
وكانت من بعض قصائد يحفظها
إخوتى الكبار ضمن واجباتهم
الدراسية . وكنت النقط القصائد
المقررة على اختى الكبرى وطوى
لا يزيد على ارتفاع ركبته ،
وتسمعنى اريد القصيدة حفظا من
فمها بينما هى لا تزال تقرأها من
الكتاب بصوت عال لتتبتها فى
ذاكرتها .

● ما أن كبرت قليلا وذهبت إلى
المدرسة الابتدائية حتى صارت لى
كراسة أسجل فيها خواطرى ومحاولاتى
للتعبير ، أسميتها : « كراسة الوحى
والإلهام » !

● وقرئ قلبى أننى شاعرة ، وصار

قا ● لا أذكر متى بدأت الكتابة
دائما بيدي قلم حتى قبل أن
أعى الحروف أمسكت بقلم وسطرت
خطوطاً حلزونية واقتنعت أننى كتبت
خطاباً ، ونفذت أمرارى لياخذونى
اللى به فى صندوق البريد بنفسى لأتأكد
من جدية التنفيذ .

● أحببت اللغة مبكراً ووددت بينى
وبين نفسى الألفاظ التى يعجبنى رنينها
حتى ولو لم أفهمها : « طابسا »
و« طوبى » و« هيهات » و« من فم »
و« بالعكس » ! حفظت مع أغنيات
الأطفال قصيدة « سلوا قلبى غداة
سلا وتابا لعل على الجمال له عتابا »
و« أضحي التناثى بديلاً من تداثينا
وناب عن طيب لقياننا تجافينا »

فيما بعد - بعد سنوات كثيرة - متى يمكن أن يكره الكاتب الكتابة ، ومتى يعدد إلى الهرب منها ، ذلك عندما توصل في وجهه الأبواب ، وتغلق النوافذ ، وتسد الدروب بالمحاذير ، تضحي الكتابة مونولوجاً : حواراً مع الذات لا يعطى ميلاً ، فكيف تلد من دون أن تتلاقح كلماتك مع ذوات الآخرين ؟ ما فائدة أن أكتب إن كنت لن تقرأني ؟ هل من جدوى لصوت لن تسمعه أذن ؟ تكلم وحدك نعم ، لكن من دون صوت وإلا صرت فاقداً لإدراك الخلاء . عندما لا أكتب فهذا لا يعني أنني فارغة ، لكنه يعني أنني ضنينة بامتلائي بنسكب

كنت أختار الإذاعة مهنة أحترفها تكون ممتعة ، أما الكتابة فرائيتها تنفسي الطبيعي : دورتي الدموية ، وهل بالإمكان احتراف « التنفس » ؟

● كنت أكتب القصائد والخواطر وأنشرها بين شقيقاتي وصديقاتي : أقرأ ما أكتب عليهن وأقبض أجرى وهو : الاستحسان والتواصل . بهذه الطريقة لم أكن أحمل هملاً لاحتمال : « عدم النشر » . كنت أكتب دائماً ، كثيراً وبسهولة لأنني أعرف أنني سأنشر حتماً .

بل لعل كنت أكتب سعياً للإستمتاع بلنشر ذاته وتلمس رد الفعل . أدركت

« أرعنا » و « جذلان » وه تَنَبَّهْنَا » و « أنا ذلك الولد الذي دنياه كانت هاهنا » . كنت أحب كلمة « هاهنا »

● من منطلق أنني شاعرة نشأت بيني وبين أساتذتي في اللغة العربية علاقة : « حب - كراهية » . ذلك لأنني كنت أشير إعجابهم بأسلوبى الإنشائي وحسن الإقائي للشعر وأبيض وجوههم أمام المفتشين بتفسيرى النصوص وإظهار مكان الجمال فيها ، لكنني في مقابل ذلك كنت استفزهم بتفلسفى ومناقشاتى التى تمسك بخناقهم ، فكنت في نهاية الامر مطرودة معاقبة بالوقوف « بره الفصل » ، ولا أدخله إلا بدخول مفتش يفتخر بى أمامه المدرس الذى طردنى منذ برهة . مدرس اللغة العربية أول سلطة ظلمتنى وقهرتنى وعاقبتنى من دون سبب رغم اعترافها بجدارتى ! ● بيتنا بيت فصاحة ، كانت أمى - رحمها الله - صاحبة صوت رنان سليم النطق وكانت تشتمنا بالشعر والأمثال العربية . كانت تبدو لى عارفة بكل شيء فليس هناك من سؤال إلا ولها إجابة عليه . شديدة الفخر بشقيقها الأديب الكبير محمد فريد أبو حديد ، وكانت أول من يقرأ مؤلفاته فور خروجها من المطبعة وكنت أقرأ من فوق كتفها وأنا طفلة مؤلفاته عالية المستوى مثل : « مع الزمان » و « زنوبيا » و « ابنة المملوك » مع كتبه للولاد والبنات مثل « عمرو شاه » و « كريم الدين البغدادي » وكان أول أديب أقرأ مكتبته الكاملة وأشعر أنني أتمو في روضته وأنتمى إليه دماً وفتناً .

● لم أفكر أن « أكون » كاتبة لأننى كنت أعتبر أنني « كتبت » وانتهينا . لكننى تمنيت أن أكون مذيعة من مدرسة الفنان الإذاعى المرحوم عبد الوهاب يوسف . رفضت تصوير « الكتابة » مهنة

محمد فريد أبو حديد



مهذوراً . تحتقن الكلمات في الزويز
وينعكس الاحتقان أحمراراً في العين
ويُزِمُّ الفم ولا تهتزيد الطيبوب وهي تدون
لك دواءً مانعاً للاكتئاب .

● ما أن يكلفني أحد بكتابة حتى يدب
النعاس في أوصالي ، وأدفن رأسي في
وسادتي القطنية غير اللينة وأعلن
وفاتي . وأظلل كاتبة لأنفاسي ثم
استنشقتها ، رويداً رويداً ، كأنني أبعث
عبر رائحة القطن وآثار رائحة صابون
الفسيل المتبقية في غطاء الوسادة .
مصالوة للهرب من الحرج من واقع
لا يزال البعض غير معترف به : أنني
كاتبة صارت لا تكتب ، لأنها أصبحت
تكتره الكتابة ، لأنها صُدت كثيراً ،
وكيلت لها اللكمات طويلاً فتكلمت

طاعتها واكتأبت ، فأدارت ظهرها
للينابيع والشلالات والأمطار وقالت :
الصمت يليق بي : يليق بي لأن نافذتي
مازالت نصف مفتوحة .

● الكتابة : جمال والجمال : صدق
والصدق : حرية مطلقة : نافذة على
مصراعها مفتوحة . عقل يتجول
بعنفوان ويعطى أوامره للتعبير عن
فكرة . فكرة تبسط عقيدة : اختارها
العقل وأدركها وأوصلها للوجدان وعياً ،
وللقلب نبضاً ، فصارت جيشاناً ، لا يد
له من تشكُّل في كلمات لا تخرج إلا :
ونافذة على مصراعها مفتوحة . فأين
منا الجمال : أين منى الكتابة وأنا واقعة
بين المغلق والنصف مفتوح ؟

● حين أطمئن إلى أستتباب موتى ،
استشعر حياة من طوىري الأول يعود بي
إلى حالة التولد السابق للكتابة عندي .
كتابة تنفس : شهيق زفير : دورة دموية
تنبثق من الطفولة تلف وتتم تلقائياً من
دون طلب أو حاجة ، فأرفع رأسي وقد
بدأ الغزل ينسج خيوطاً أولى . وأجلس .
أنهض . أمسك بالقلم . أضع الأوراق .
لا تخاض مازال بإمكانك ألا تكتبي .
العنوان . البداية . مازلت مالكة أمرك .
في أي لحظة يمكن أن تمرقي الأوراق .
لكن لا بأس : هاهي الكلمات تتشكل
وتدفع ببعضها البعض . الكتابة تأخذ
بتلابيبها . تتأثر مني لأنني كنت التي
أخذ بتلابيبها وادق بها فوق رؤوس
كثيرة ! ■

إيليا أبو ماضي



أبجدية الناس

اعتدال عثمان

يمتن الريح يحملني إلى الجهات الأربع .
وإذا بي اتكأثر جبلاً وودياناً
وجزائر .
وكان بي شيء من اطراف السماء
محدق
بالأرض والبحر كما الغمام ، ينهمر
لأبناء
الحياة . وكان بي نور وظلمة .

تلك كانت بداية من بين بدايات
أخرى ، قد تكون مبهمه أو مهوَّمة ،
لكنني رايت - آنذاك - مداد القلم نوراً
أخضر مهبياً بالصوت الواهي ، الذي
يريد أن ينطق وأن يتجسد ، والقلم قد
خط نقطة ، تنظر إلى نفسها ، فتتمايل
هيايلة وجلة في حضور الكتابة ، وتتضائل
حتى التلاشي ، لكنها مع ذلك تكون أليفاً .

أقرأ من جديد في سفر الكون وأنزل
بحر الأبدية . وفي لجة البحر تتسرب
من بين يدي كل معرفة سابقة أحاول
التشبث بما لا يمكن التشبث به ، وكأنه
الماء أو الهواء . وفي عمامة أقمر أحد

المعطي لي سلفاً ، واپس الصوت هو
الحُبسة التي تفرضها المواضعات
الأدبية المألوفة ، أو قوالب القول
الجاهز ، المبدول في يسر .
وما كان في يدي غير قلم وسؤال
يدوي في ضميري :
الكون سيفر أزل أبدى ، فكيف
أقرأ ؟

كيف تكون القراءة كتابة جديدة ؟
بدا السؤال أنشودة تلتف حول
عنقي ، وتضيق الأنشودة فينفلت
السؤال من جديد : أنا حرف طفل في
أبجدية الناس ، تدهشني الحروف
وتحيرني ، لكنني أرى أحياناً ما يشبه
البرق والألق ، فكيف أنحقق ؟
أقرأ في سفر الكون وأكتب « الخروج
في عطش السؤال ودهشة البحر » :
رايت وما رايت ، إذ كنت أفق في
عُمامة وغمر

فقلت : لاسمي الأشياء ،
قلت :

أكون بحراً وسماً وأرضاً ، فإذا

فا الكتابة قراءة في سفر
الكون ، والكون مكتوب ،
مجرات وشموس ، والكلمات جبال
وبحار ، أرض وسما وحروف هي أهل
بلادي ، وأنا حرف في أبجدية الناس .
هكذا بدت الكتابة في منذ زمن
وما تزال .

وكما قرأت صفحة في كتاب الكون
الكبير أجدها تجذبني إلى قراءة جديدة
ربما أستطيع أن أكون أكثر عمقا
وإحاطة ، أقدر تحليفا في السموات
السبع وغوصاً في طباق الأرض
وما عليها .

ذلك هو الحلم الذي يؤرقني ، فهل
أستطيع ؟

قلت : الحروف هي أهل بلادي وأنا
حرف في أبجدية الناس ، لأبدأ إذن
بمعرفة الحرف الذي هو نفسي ، الحرف
الذي يبدأ به اسمي .

وفي لحظة غائبة في العمر بدأت أبحث
عن الحرف الأول من ذلك الاسم ، وعن
الصوت الذي يجسد الحرف .

ويبدأ لي آنذاك أن الاسم ليس هو

أبجدية النفس

أننى لا أعرف ، فاكبت :

« هذا بحر وتلك سماء وهذه أرض ،
فمن أكون ؟ »

بدت لى الكتابة كأنها إمراة ، من أهل
بلادى « حبلى بكلمات ، والكلمات
محبوسة فى سديم من ظلمة ، من دونها
حبة ، تطلع من عين حمية ، والحبة
تخرج من فيها بحور سبعة ، والمرأة
تبلغ الماء وينتفخ بطنها ، فتئن وتتوجع
ولا يأتيتها المخاض . »

إنها الرؤيا المتطلعة إلى مطلق الكتابة
التي ينبغي أن تتجسد فى كلمات ، تشير
إلى أشياء نسبية بالضرورة ، يحكمها
الواقع والظرف التاريخي والاجتماعي
والثقافي .

هناك إذن صراع بين المطلق
والنسبي ، بين الرؤى والكلمات .
وينجلى الصراع فى هذا النص وه المرأة
قد جاءها المخاض فولدت ذكرا ، فى
عينيه نهار وليل وعلى لسانه كلمة .

لقد تجسد جانب من تلك الرؤيا فى
مخلوق وليد هو النص الذى يحاول أن
ينم عن اجتماع الاضداد : النور
والظلمة ، النهار والليل ، لكن ذلك النص
الوليد ليس فى الوقت نفسه سوى كلمة
ما تزال مبهمه ومهوشة ، لا تحط على
الأرض بقدر ما تخلق فى سماء رؤيا
غائمة .

أعود لأقرأ فى سفر الكون .
يلوح لى أحيانا ما يهب القبس ، فأقول

فى ضميرى :

ليكن النص كلمة ، أو قطرة فى موج ،
والموج لجة بحر الكتابة ، تدفقه ربح
الحلم إلى الرؤى القصيدة .

تلك الرؤى القصيدة تبدو لى حجابا
بينى والكتابة ، ولى الحجاب ثقب ينفذ
منه ماء ونار . أكتب « وقفت فى ثقب
والدنيا براح »

« قلت :

— سبحان من يخرج الحي من الميت
قال :

— الحي يخرج من ثقب

قلت :

— فى الإبرة ثقب ، وبين القلم
وما يسطر ثقب ،

فأعطينى ضيق العبارة ،

وإذا بالعبارة تضيق وتقبض
أنفاسى ،

وشعرة الروح تنسل فى ثقب الحجاب
وتنفذ .

وإذا بالدنيا براح والقلم ينفلت فى

سماء الورق . »

كنت قد كتبت ألف الاسم ، وعرفت
كلمة . لكننى أجد بين الحرف والحرف ،
وبين الكلمة والكلمة ، وبين العبارة
والعبارة فجوة .

ويبدو لى أحيانا أن الفجوة بين ألف
ما أكتب وبقية الحروف غير قاع ، ربما
تغييبنى ، ربما أغرق . أعود فأقرأ ،
وأنزل البحر لأعرف ، فأرى « تهاويل
الحصار » ، وأتعثر فى « طرح البحر »

لأقف لحظات فى « مَرَج البحرين »
أسأل :

« — من انت ، ما اسمك ؟ »

— أنسيته لم أننى أنسيته فى بحر
البلور

لما رايت جهل حجاب رؤيتى

علمى حجاب رؤيتى

— من عرف الحجاب اشرف على

الكشف

وللحقيقة ألف قناع قلم كاذب .

هكذا تنتهى قراءة ما إلى بداية ، هى
الكتابة . وأدرك أن الكتابة فعل بغير
انتهاء ، حركة بغير وصول .

هل أقول أيضا إننى أتعذب بالكتابة
وأتصوف وأتحقق .

وهل أقول إن خبرة الكتابة لدى تكاد
تنتهى مع التجربة الروحية الصوفية فى
بعض الجوانب ، من حيث العلاقة
الرشيقة بالنشاط الروحي المفارق
للحواس ، غير أن انطلاق الروح ينشئ
مطلق الكتابة ، وليس شيئا مفارقا ،
خارجا عنها ، على حين تصاغ التجربة ،
أو الخبرة ، أو المعرفة المكتسبة بلفة
حسية أحيانا ، ويميل الشكل فى هذه
الحالة إلى الفصاة القصيدة .

أستطيع أن أقول أيضا إننى لا أبدا
الكتابة بفكرة جاهزة مكتمة ، وإنما
تراوكن أطراف الأفكار وتلج على .
ويصبح الذهن هو الرجم المحتضد
بذاكرة الحواس والمشاعر والرؤى
والأحلام والأحداث ،

الخيالى والواقعى ، تمزج « الفانتازيا » بالحسى الملموس . وكان النفس تسرى في الكون والخيال معراجها إلى الأرض . وتمثل « الفانتازيا » في تصويرى حركة الخيال الحر المنطلق بعيدا عن أسر المكان والزمان والمواضعات الاجتماعية والأدبية الضيقة ، واستغرافا لرؤى أكثر رحابة وإنسانية ، تتيج إقامة بنية موازية للواقع وبديلة عنه . ودخل هذه البنية الموازية يعاد ترتيب العلاقات بين البشر وصياغتها صياغة مغايرة لما يكرس غربة الإنسان وعزله بين أهله وناسه ، ولما يند الأعلام المصادمة البسيطة . وتوظف « الفانتازيا » في هذه الحالة بوصفها وسيلة لنقض آليات القهر الاجتماعى والنفسى من ناحية ، والاستسلام والعجز عن مواجهة الواقع من ناحية ثانية . إنها وسيلة للتقويض والتطلع في الوقت نفسه للبناء .

وإذا كانت اللغة المستخدمة في البحث عن خبرة الكتابة تحيل إلى الكتب المقدسة وكتابات المتصوفة ، فإن انطلاق « الفانتازيا » يشوب إلى حضن الحكايات والأساطير الشعبية ، ويتعلق بأذيال الموال العامى وأساليب الأداء الشفاهى .

التراث إذن بجانيه ، المدون والشفاهى هو ما يمنح الرؤى جذرها ، ما يمنح حروف أهل بلادى تماسكها إزاء الريح العاصفة بهويتنا ، الجائحة



احمد هانى



جمال عبد الناصر

تتفاعل فيه « جينات » الوراثة المصددة بطبيعة اللغة والنصوص القديمة . وتتحد هذه العناصر « بجينات » الحداثة ، المتكيفة بالانتماء الاجتماعى ، وبوضع الثقافة العربية الراهنة .

وتعتزى الذهن تقلصات لا إرادية . وتصبح الكتابة هي الولادة التى لا تكتمل ، بعد شحنة الاندفاع الأولى ، إلا بالتقنيع والحدف والإضافة ، وإعادة الكتابة مرات عدة ، تصل أحيانا إلى ثلاث محاولات أو خمس .

عندئذ يخرج النص الوليد ويصبح كائنا مريثا ، روحا وجسدا ، فكرة وشكلا .

إنه النص الذى يتمحق معناه في شكله ، والشكل المتحقق في معناه ، قصة تلوذ بالرؤيا الشعرية ، أو رؤيا شعرية تتلبس جسد القصة .

ترى هل عرفت الاسم ؟

وهل استطاعت الألف التى كتبت أن تنززع ، مع حروف الناس ، في آدمى بلادى العبق المُنْعَب ؟ وهل نجت الكلمة التى أصرف وتشبثت بزادها من النصوص القديمة والحكايا والأساطير ونصوص الأدب الحديث ، ذلك الزاد الذى يرمى الا تطوحه ربيع الاستغراب ، ولا ينغلق في غياهب الماضى ؟

أراجع ما قرأت ، ما كتبت ، فأجد أننى حين أكون بين حروف الناس ، في لجة البحر ، تخيلنى رؤى تجمع بين

أبجدية الناس

وفي قصة بعنوان « القليولة » حاولت أن أقدم حياة ومات موظف صغير ، مطارد في صحوه ومنامه بذبذبة . وتجسد الذبذبة — في واقع الامر — إحساسه الداخلي بالضائقة وخداع الذات .

ويستخدم السرد أسلوب التهويل والمفارقة الساخرة بين العبارات الطنانة الجوفاء ، وما تحيل إليه من أمور زائفة هامشية ، ينبغ فيها الومع والانفصال بين الواقع والخطاب الذي يعبر عنه .

وتزداد حدة المفارقة حين تتسلل أليات القهر الخارجى إلى داخل الذات ، فتصبح شكلا من أشكال « العبودية المخشاة »* ، يسخر منها الوجدان الشعبى ، فيما يبدو أنه يسخر من نفسه ، من أجل أن يستطيع الاحتمال والمقاومة . وأنصهر أن الكوميديا السوداء هي وسيلتنا في اتخاذ موقف نقدي من استسلام الإنسان المسحوق لواقع . إنها نوع من انفجار الضمك إلى حد البكاء ، أو العكس .

وإن أنزل مرة أخرى في لجة بحر الصروف أتعثر في « طوح البحر » . ومن بين القواقع الفارغة والأصداف المهشمة والطحلب البحري للزج والجفاف العفن ، أعثر على نص بعنوان « مرايا الزمال » .

أقول : كان لابد إذن أن أقرأ حرقا من جديد في حروف الناس .

انظر في « مرايا الزمال » فأجد

المحلة بالسلطة الأبوية المتذرعة بمنطق يفرض المصادرة والتهميش واحتكار حرية القمع .

وإن يسود للمنطق الأبوى القاهر — لعمدة البلدة — فإن الفتاة الريفية في « موال شوق » تتوارى ، أو تتلاشى ، أو تختفى . ويكون غيابها إيذانا بانطلاق الخيال الشعبى ، الذى يبتشئ أشواقه ومواجهه بطريقته الخاصة ، المستغصية على أشكال المصادرة والقمع ، المتوافقة مع ظلال العامية وايحاءاتها ، فيصوغ الراوى الحدث كله في موال ، يتخلل السرد ويفترقه ويعقب عليه .

يقول الراوى في النهاية :

**« شوق دخلت الحكاية
شوق دخلت الموال » .**

في قصة « أسرار السر » بدا لي أن شيخ البحر في حكاية السندباد ، يمثل على نحو ما ، عبء التاريخ والميراث الحضارى المتراكم . وعلى الرغم من ثراء هذا التراث وعراقته ، فإنه ينقل كاهلنا في بعض الأحيان ويعوق مسيرتنا إلى الأصام ، بل ويسيطر أحيانا على حركتنا ، على نحو ما فعل شيخ البحر بالسندباد .

وفي القصة التى أشرت إليها الآن ، يحمل الناس الشيخ إلى البحر الكبير ، حيث يتمزج الجسد الكهل بماء الحياة ويذوب في الأرض وفي أفئدة الناس ، فيصبح طاقة خصب غير محدود .

للأخضر والميايس على أرضنا ، لكن التراث ليس كتلة واحدة متجانسة . وإذا كانت الكتابة هي التشكيل والصلابة في مواجهة العصف والاجتياح ، فلا بد أن يعيد المرء تحديد انتسابه إلى أشجار التراث الوارفة ، القابلة للامتداد في الأرض والبقاء .

وصين الجأ إلى حضن التراث الشعبى فزنتى لا أحاكى ، وإنما أحاول إعادة إنتاجه ، على نحو تتحول فيه دلالة الحكاية ، أو الأسطورة داخل السياق النصي وتصبح مغايرة لمصدرها الأول .

وفي محار الحكايا تتوالد شهر زاد وتنجب « السلطانة » ، امرأة ريفية من لحم ودم وذوق ، صفاتها حسية ، لكنها تعيش بالحكايا ، تدخل بها ، وتدخل الأولاد والبنات معها في عالم الخيال والبرزى الأسطورية . تحمل معها طرفا من التاريخ المعاصر — عرابى ومحمد فريد وسعد زغلول وجمال عبد الناصر — تبحث عن جوهرة العدل والصدق ، كى تطلقها تيمية على صدر بنت سافرت معها إلى مملكة الأحلام ، وتعلمت وعادت لتمارس الكتابة .

وكل أن ينطلق « موال شوق » جديد ، يعيد إنتاج الحكاية الشعبية ، تظهر بهية ، أو ناعمة ، أو شوق ، فتاة رامية إلى الحياة المعقبة ، متطلعة إلى التكافؤ والانطلاق ، مليئة نداء غريبا ، كأنه النداءة ، لها الحكاية ، تبحث عن كتابة جديدة . لكنها ليست الكتابة

الحياة ، فهي بحث دائم ، رحلة مستمرة .

وفعل الكتابة يبقى شاهداً على الرحلة .

فعل الكتابة إذن هو الأثر الباقي ، هو علامة الرحلة ، والمعنى الذي لا يتحقق بصورة كاملة ، كما أنه لا يتمتع على نحو مطلق .

أقول :

ليكن النص قطرة في بحر ، تدخل لكل قارئ محتمل معنى يلتصق على السطح ، أو يتطلب غوصاً في العمق .

وكما أن القطرة من البحر ، وبها يعرف ، فإن النص يحيل إلى نصوص متعددة ، وإلى عوالم كتاب آخرين ، وليصبح النص في الوقت نفسه موضع استشهادات ومنطلق استشهادات وتاويلات ، تتباين في كل قراءة جديدة .

بعبارة واحدة أقول :

إن الكتابة حياة وإمكانات لحياة كامنة ، تنتظر من يحياها ويحييها بالقراءة .

لأزعم بالطبع امتلاك قدرة تحقيق مثل ذلك الطموح الكبير .

لكنني أحاول إعادة القراءة في سفر الكون المنشور المطوى وأكتب .

وحسبي التماعة عرفان ومودة في عين صديقة ، وفرحة الظفر بنص جديد ■

* الإشارة هنا إلى كتاب مقال في « المبدئية المختارة » تأليف إتيان دي لا بوييسيه ، ترجمة : مصطفى صفوان .



رفاعة الطهطاوى



سعد زغلول

شظايا ما بعد ١٩٦٧ ، وحروف أناس بلادى تنوء بمحنة التاريخ والوطن الكبير ، وبهموم أجيال ممزقة بالحرب والنقط ، أجيال مبددة في أزمنة الفجيعة وجذر الحلم وانكساره ، وباشكال التمزق والتناحر وضياح الضرائب وطمسها .

أقول : الكتابة تبقى في الأرض ، لكنها تنفع الناس .

وتنتهى « مرايا الرمال » بصقر مُجَنِّح وفتاة تتطلع إلى أفق العلم وإلى استنارة بغير حدود ، بين يديها كتاب رفاعة الطهطاوى وأمل ولید ، أو لبد أن يولد .

لكنني أدرك أيضاً أن الكتابة « بحر لا تحتضنه السواحل » سفائنهم كل العلوم ، وسفائنهم كل الأفكار ، من ركبها سار فيها ، لا يدرکها ، مع إنه لا يسير إلا إليها .

تحملنى السفينة مرة أخرى إلى « مرج البحرين » ، فاجد أهلة لا حصر لها وحروفاً وصفحات طويت وغابت في الزمن .

أرى أيضاً وشم شمس بلادى على جسمى ، وشمًا للروح ، همزة وصل بين دائرة الأرض ودائرة السماء .

أعود لأقرأ في سفر الكون وأكتب .

أقول في ضميرى :

إذا كانت غاية المسعى هي المعرفة والعثور على معنى الاسم ، فالمعرفة لا يمكن أن تكتمل إلا بالموت ، أما

فا أن يشتري لي أبى
جلبابا جديدا : أمر ليس سهلا
على الإطلاق : لأسباب كثيرة جدا :
لا أبى يزوج بها : ولا أبى تريد أن
تشرعها لي . إنما تظل تضرعيني
وتقرصني في مواضع موحجة كلما عدت
بالجلباب مفتوحا أو ممزقا . إن كان
مجرد فتق فإن الفرصة لا تكون قاسية
إذ الفتق يسهل إعادة تخييطه ولو جعل
الفتلة «موجزة» حتى لا تتفتق الخياطة
ثانية ، مع تضيق الغرزة وتجميلها
وعقد آخر الفتلة عقدة محكمة . أما إن
كان تمزيقا فربما ضربتني بقحف
الجريد حتى يلثم القوم على صراخى

فيخلصوننى من يديها وهى تعجن في
وتعصني وتنتفض صارخة مولولة :
- «حيرنى يا خواتى ربنا يحيره !
اجيب له منين كل يوم جلبابيه ؟ طهقت
منه يا مسلمين !» .
حينئذ أكم بكائى شاعرا بالخزى ،
فلا بد أننى يتمزق للجلباب أتيت أمرا
خطيرا يحق لأمى أن تشهد على جرمه
كافة المسلمين !»
حرمت على نفسى الخنساك ، بل
امتنعت عن اللعب مع العيال نهائيا ،
خوفا من أن يشد أحدهم الجلباب ولو
دون قصد فيتمزق . لكننى لم أكن أملك
حتى ذلك : فكثيرا ما يتعرش بى العيال

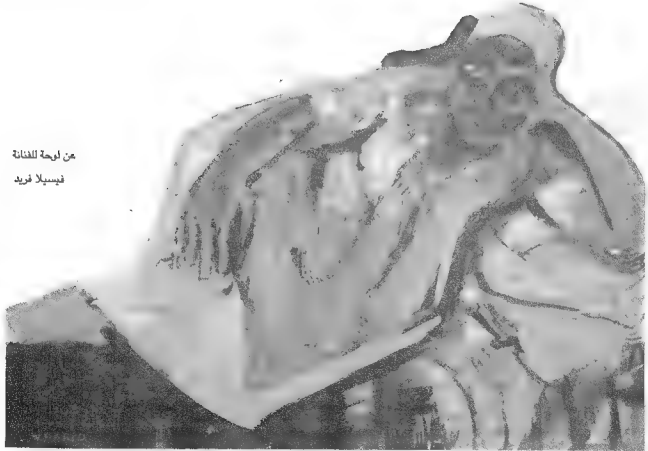
بدون سبب ، ربما لأننى لا أتمرش
بأحد : يلكننى أحدهم فجأة فأمسك في
خنافة ، ولكن سرعان ما انسحب قبل أن
يتمكن هو من شد جلبابى ..

على أن الجلباب اللعين قد بات يتمزق
من تلقاء نفسه . أصبح من النوم فأراه
ممزوعا من الكتف : فتسرعنى أمى
بالمسئولية ، لأننى بنوى العفاريثى ،
تمطعت في الجلباب قمزقته ..

أخرج إلى الخلاء لأقضى لهم طلبا من
الدكان : أحاول صعود رصيف الدكان ،
فينشد الذيل ويتمزق فيفزعنى صوت
المزع كانه مزع قلبى . أرجع إلى الدار

جلباب من

من لوحة للفنانة
فيسلا فريد



باكيا ، مقسماً بالنعمة الشريفة انه
تمزق وحده ..

هذا الذيل قشلت أمي في علاجه من
كثرة ما تمزق ؛ فتعلمت كيف أخيطه
بنفسي من ورائها ؛ وقد حرصت دائماً
أن أخفي إبره وخيطا ملفوفاً على ورقة
الإبرة مشبوكة فيها ؛ لأنزوي تحت
السلم فأخلع الجلاباب وأرتقه ..

على هذا سارت الأمور بضعة أيام .
إلا أن ذيل الثوب قد بدأ يضيق
ويضيق ، فكلما خيطته مرة أخذت من
وسعه .. ثم من ضيقه - في الخياطة ؛
حتى بات الذيل في وسع كُم جلاباب أبي ؛
وأصبحت مضطراً للمشي بحسب :

ما إن أمد القدم حتى أوقفها لتلتحق بها
الأخرى ؛ أو أتصنع اللعب والشقاوة
فأمشي حيلاً وتخطيطاً .. ذلك أن دائرة
الذيل لم تعد تعطي لقدمي حرية
الحركة ؛ فكتت أشعر أن قدمي تلفان
حول بعضهما ؛ فأقع ، فأصير مهزاة
العيال والكبار ، فأرجع باكياً ..

بت أتحين الفرصة لرؤية وجه أبي
منبسطة ذات لحظة لكي أتسلل إلى
جواره في هدوء لأقول له في حذر : «أبأ ..
إشترى لي جلابية ا» ؛ وأكون مستعداً
للبيكاء على الفور إذا ما بدرت منه بادرة
زجر . لكن وجه أبي لا يتبسط أبداً ،
يظل على الدوام يطردني ويطرئنا كلنا

من حوله . فكتت الجأ إلى البيكاء
المستمر ، لعل أبي يتال عن السبب
فيرعفه فيمحوه . على أنه لم يأكل من
هذا الكلام ؛ فإذا هو يشخط في صارخا
بالكف عن البيكاء والزن إذ إن الأمر ليس
ينقصني أنا الآخر فأبول على نفسي من
قرب الرب ثم أسكت في الحال . جربت
الامتناع عن الطعام ؛ فكأنسوا -
عقاباً لي - لا يبقون لي نصيباً ؛ فإذا
جاءت الوجبة التالية لا يقولون لي : تعال
كل ..

أمي لم تعد تطيق النظر في وجهي ،
مع ذلك يحلو لها أن تتأملني من تحت
لحت ، ثم - فجأة - تشوح في وجهي

الزفيري المقلّم

قصة : خيرى شلبي



صانحة بقرف :

«ياساتير يارب ! تكشيرة ابوه
بعينها يا شيخ فكها حبه ! فكوها أنت
وابوك فكيتوا عقل زهري !»

يقشعر وجهي ! يغلبنى البكاء ،
تتابعنني في حسرة :

« ديا حرام ! إنت زاهر مش قادر
تكسى العيال ؟ ميعاد الطحين قروب
ومعاكش فلوس !؟ .. »

تصلف بيديها في غل مكبوت :

« إلا هي ربنا ينتقم من .. من .. من
الظالم ! واللى كان السبب ! » ثم يرتعش
صورتها كليلين قطه تموه دفعة واحدة
مواء يقطع نياط القلب :

« حسبي الله ونعم الوكيل احسبي
الله ونعم الوكيل ! »

انحنأ إلى ركن قريب : اتكور فيه
مستغرقا في نوم ثقيل الوطء ، أراى
خلاله أركض في أزقة وحوارى غامضة
في بلدان لا أعرفها ألتقى بنأس
لا أعرفهم عبر ظلام شبه تام وأنا عار
تماما وضمود رفيع واقد من الشمس من
خلل سقف الظلام مسلط على وحدى
دون الآخرين ويمشي معي فاشعر بخجل
شديد من فضح عورتى .. صحتو قلغا
على يد تميت بي ! حدقت مذعورا في
جوف الظلمة المخيمة على جبرتنا .
تبينت فوق خيمة الظلام ثمة مصباح غاز
نمره خمسة يرقد كلاجى صغير فوق

رفه الفضى قرب السقف ، عاريا هو
الآخر ، فتوب ضوئه معزق من كل
ناحية . رأيت أبى ! كان يحاول تغطيتي
وعدل جسدى في الفراش ، يتحسس
بقايا جليباى : ودموع على خديه
طارجة : خيل لي أنه الحلم ، فاعففت
عيني وغيت في النوم . لكننى صحت
من جديد على يد تهزنى . فتحت عيني !
رأيت واقد الشمس العمودى في عيني
مباشرة يتساقط من خلل سقف الحجرة
بين أعواد القش والحطب محملا بذرات
التراب حاملا لون البرتقال .

اعتدلت جالسا : رأيت أمى جالسة
عند قدمي في نهاية المصطبة الكبيرة !
وكانت تحمل قطعة قمماش من الزفير
المقلم : نفس قمماش جليباى الذى رحت
أجمع بقاياها حول جسدى فيما أدعك
عيني . قالت أمى بسعادة بدت مشروخة
وهي تقدمه لي : - دخل المظم فرحات
يفصلهوك بلدى من غير ياقه
ولا أساور !»

فتحت فمي لأحتج بأن تلاميذ
المدارس لا يلبسون إلا باليافاة
والأساور ! فإذا بى أرى رجلا يجلس في
مواجهة أمى على المصطبة . عرفته : إنه
محمود سرحان الفلاح المترب ، التنظيف
الجليباى على الدوام ، المحرم الخدين .
كان يبتسم ابتسامته الطيبة . اندمشت
من وجوده في هذه اللحظة في قاعتنا مع

أنه لم يزرنا في حياته ولم يكن صديقا
لأبى ..

حين تخلصت جفونى من شبكة
العصاص الناشف رأيت أمام الفرن
جوالين فيهما قمع ونزرة ! فتعاطمت
ذهشتى ، إذ أننا في العادة لا نشترى
هذه الكمية للطحين ! بالكاد نشترى ملء
قفة كل جمعتين . مد محمود سرحان
يده ورتب على ظهري يرفق :

« مش يلا بقى !؟ .. »

التقت إليه مذعورا . قالت أمى :

« يلا اغسل وشك عشان تتوكل على
الله معاه !»

مذعورا أيضا التقت إليها . أخذت
أهرش في جنبى توقعلا لخبر داهم . لكن
قبل أن أفتح فمي لأسأل : عرفت أن هذا
الرجل قد أكرأنى بهذه الكمية من
الخبوب وهذا الجليباى ! لمدة ثلاثة
أشهر ، كنفر في نقاوة الدودة ! حيث أن
له فدان قطن تبع الإصلاح الزراعى !
وعلى كل صاحب فدان أن يقدم
للإصلاح نفرا .. وعلم أن أستيقظ كل
يوم قبل شروق الشمس لألحق بفرق
المقاومة عند ملم الانفار ، لأعود بعد
غروبها .. وأهم من ذلك علم أن أكون
منتبها حين يجيء كاتب الإصلاح
ليحصر الانفار ! فإذا نادى قائلا :
محمود سرحان ! أريد عليه صانحة بأعلى
صوت : أفندى !■



سرب ناس

قصة : يوسف القعيد

فا عين وصابت حضرة الععدة ،
تقل الفول على جبهته ،
وتسفن مياه طوية الباردة لو وضعتها
بالقرب منه . والسخونية ليست بلواه
الوحيدة ، بل إنه يخطر ويهلوث
بكلمات كثيرة .

تتغير الكلمات ، وتطول الجمل أو
تقصر . ولكنها تدور حول اسم ، يردده
بين الصين والأضر . الاسم هو
سريناس . الذى لا يعرفه أحد ،
ولا يدرى أى إنسان ، هل هو اسم بنى
آدم ، أو آدمية . أو نوع من الطعام أو
الشراب . أو حتى اسم جنبة طلعت
للععدة فى انصاف الليالى .

جاء الحكيم المداوى . يحصل
حقيقته . أخرج السماعة . وضع فريدها
اليمين فى أذنه اليمنى ، وفريدها
الشمال ، فى أذنه اليسرى . وعبرى تماما
نصف الععدة العلوى . وكشف عليه .
أخرج دفتر الروشتات وكتب الدواء فى
صفحة زرقاء من الدفتر . ونزع الورقة
بعنف ، لا يتناسب معه . أعطى
الروشته لأقرب الواقفين إليه . وقال إنه
ما إن يتعاطى الععدة الدواء الشافى
حتى يخف . ويعود مرة أخرى سبيع
البرميه . مع أن الناس تقول إن الشافى
هو الله . والحكيم والدواء مجرد أسباب
لحدوث هذا الشفاء .

من لوحة للفنان
راغب عياد



العينات المجانية التي ترسلها شركات الدواء . وقال إنه لن يأخذ أجرة ضرب الإبرة . حبا وكرامة للعمدة

كلما زادت حالة العمدة سوءا ، راح الناس يتنكبون آخر ما قام به . ومثما يحدث في كل القرى . فبين أقل ما يحكونه قد جرى فعلا ، واكثره إضافات من عندياتهم . يبدأ الأمر صغيرا . ولكنه عند انتقاله من قم إلى اذن . يكبر ويتحول إلى حكاية وحدوته .

كان آخر ما فعله العمدة . إنه لبس كل ما على العجل من هدم حتى أصبح على سبعة عشرة . وتسوان العمدة الثلاث اتوغوشن . منظره يبدو كمن ينوى أن يتزوج من جديد . « فاجر ويعصها » سنوات مرت على آخر زيجة له . وفي الفترة الأخيرة . كان يتحدث كثيرا ، عن أن حاله حسب شرع الله . أربع زوجات .

كان يقول ، إنه عندما تأتي الرابعة . يكفيه . أن يعمل مع كل واحدة منهم فيلما ولا كل أفلام هذه الأيام . اسمه : أربع نسوان وعمدة .

لكن زوجته الثالثة ، والأخيرة حتى الآن . التي يقول عنها : « آخر العنقود ... سكر معقود » . وهي موضع سره . قالت له ، إن العمدة ذاهب في مشوار لكى يخطب لابنه البكرى « السكر » عروسته .

وابنه البكرى اسمه في أوراق الحكومة عدس وهو يذلمه « بالسكر » . والناس نسيت الاسم المدون في أوراق الحكومة . ولا يناديه أحد إلا بالاسم الذي اختاره له أبوه .

السكر - تعرف في البندر ، حيث يدرس هناك ، على زميلة له . بنت من بنات البندر . بنت على حل شعرها .

وفي انتظار النتائج ، راحوا يتكلمون .

قيل إن شوطة المرض دائرة . تلف على الناس بالدور . وإنها لحقت العمدة . وقالوا إن رب العرش سينجي . وتحسر العواجز على زمانهم الجميل . قالوا إنه لو لم تطل أيام الحكماء برأسها . لجأوا بالداية لكى ترقى العمدة من عين الحسود .

الحكيم الذى جاء وذهب لم يبق عند العمدة سوى دقائق . مناخبره في السماء . يدوس على الأرض . ويتصور أنه يحمل عواميد الكون فوق كتفيه . ويفس يدية في الكولونيا قبل السلام على مخالقي الله ويعده .

أخرج من حقيته عددا كثيرة . فردها على فوطه بيضاء واستخدمها بالدور . وكان آخر ما فعله . أن أخرج حقنه كانت معه . قال إنها مهدئة . وعندما غرس سننها في ذراع العمدة بعد أن بحث طويلا عن عرق الدماء . لم يشعر العمدة لها بشكة السن . ولا بسريان الدواء في عروقه واختلاطه بدمه .

الاهم من كل هذا ، إن حالة العمدة لم تتحسن . وكأننا يا بدر لا رحنا ولا جينا . وكانوا قد طلبوا من الحكيم أن يقي بجواره فاعتذريان عنده حالات أخرى مستعجلة . ويمكن طلبه إن تأخرت حالة العمدة - فالله ولا فال الحكيم الذى يفتنى من أوجاع الناس - إن تأخرت الحالة . في أى وقت من أوقات الليل والنهار . وسيحضر مسافة السكة . والطريق فركة كعب .

لهف الحكيم أجرة كشف خصوصى الطاق طاقين . وآتعب الحضور إلى البلد من البندر . وثن الحقنة التي أعطاها للعمدة . بعد أن أقسم أنها ليست من

أحضروا الدواء من البندر . وأعطوه للعمدة حسب تعليمات الحكيم . شيء من الفم . وشيء من الوريد . وشيء من العضل . وشيء يادى الكسوف . يلبسه العمدة في فتحة الاست . ولكن حالة العمدة سامت وصحته تأخرت . قالوا من فأت قديمه تاه . وحلاق الصحة الذى كان موجوداً بالقرب من دوار العمدة يشمشم الاخبار . كشف عليه مرتين . مرة قبل حضور الحكيم ، ومرة بعد ذهابه . قال حلاق الصحة ، إن حضرة العمدة يعاني من دم فاسد . وأنه لو شرط له سبع شرطات : ثلاث فوق قورته . وشرطتان في خده الأيمن ، وشرطتان فوق خده الأيسر وفصله الدم الفاسد الأسود اللون لعاد الرجل أحسن من الأول .

ولكن من يجزئ على إجابة حلاق الصحة لطلبه . انقسموا في دوار العمدة إلى فريقين فريق مع الحكيم الذى جاء من البندر ، قالوا إن الدواء الذى وصفه الحكيم المداوى . لم يفعل مفعوله بعد ، ولا بد من مرور وقت كاف قبل الحكم عليه .

وجماعة أخرى أكدت إن الشفاء لن يحققه سوى وصفة حلاق صحة البلد . الذى يشفى جميع خلق الله . من كل الأمراض .

الكلام حق مباح للجميع ، للقريب والغريب على حد سواء . كل من حفر في فمه لسان . وفي باله كلام . لا يستطيع أن يمنعه أحد . ولكن لا أحد يجزئ على أن يشير بما يجب عمله . ولذلك حدث اتفاق بين الطرفين على الانتظار لحين ظهور نتائج علاج الحكيم . وإن فشل - لا قدر الله ولا كان - فالحلاق موجود .

وعندما حاول السكرة معرفة أصلها
وفصلها . قبل أن يفاتح أباه في أمرها .
اكتشف أن والدها عضمة كبيرة في
البندر . حوت أو قرش . من حيتان أو
قروش تلك الأيام . يعمل في سبع
صناعات ، ولكن بخته ليس ضامنا .

والبنت البندرية ، رغم أنها تلبس
على الموضة . وتلطخ وجهها بالاحمر
والأخضر والأصفر . ويكوى لها شعرها
رجل . وتسير في الشوارع كأنها ترقص .
إلا أنها رأسها والف سيف . إنه لا بد من
حضور والده العدة لكي يطلب يدها من
والدها . الذي يبدو مثل أم العروسة ،
فاضية ومشغولة . مع أنهم يعيشون في
بندر صغير . والوقت يفيض عن
حاجتهم .

والعدة ، ما إن فاتحه ابنه
بموضوع خطوبته . حتى تعكرت ملايح
وجهه . وسخت جبهته وكاد يرفض
طلب ابنه . والعدة منذ أن أصبح
عدة . يعرف إنه لا خاب من استثمار .
وهو وإن كان حصانا عافيا . إلا أن علمه
قليل . منه الله أبوه الذي كان عدة هو
الأخر . أعطاه كل شيء . ولكنه جرمة من
العلام . يسمع في هذه الأيام العجيبة
من عدد . تسبق اسماءهم القلب
تخض . حضرة اللواء العدة .
والدكتور والمهندس والاستشار كان كل
واحد منهم ، كان يستعد لأن يحكم
الكون . وليس قرية منسية على شمال
السماء . أما هو فإنه يدوبك عنده القدرة
على فك الخط . ويكتب اسمه بصعوبة .

قال له مدرس اللازمي . ووافق
الحاضرون على كلامه . إن السكرة جاء
يطلب شرع الله . والزواج المبكر .
حماية له من أن يكون فلاتيا . ويمنعه
من المشي في سكة البطال . السكة التي
تكون خطاوى من يمضي فيها نجسة .

وإن لم يوافق العدة على الجواز .
ويعملها بمعرفته . فإن الولد السكرة قد
يتم الموضوع من وراء ظهره . ذلك إن
زمان الأولاد الذين كانوا يجيئون على
أيدي آبائهم قد ولى . وإن يعود بعد ذلك
أبدا .

أما عن كونه ما يزال طالبا يدرس
فإن ما يتفقه عليه والده من أموال ، قد
لا يحصل عليها كمرتب . عندما يتخرج
ويعمل في وظيفة . هذا إن كان بعده من
أجل أن يتوظف . وفي هذه الحالة ، من
يكون عدة ، من بعد عمر طويل ؟ عدة
بشهادة عالية حتى يضيف إلى أمجاد
العائلة . مجدا لم يسبقه إليه أحد من
قبل . في القرية الصغيرة .

ومن ناحية الدراسة ، ربما وفرت له
زوجه الهدوء والاستقرار الذي يمكنه
من النجاح من أول مرة ، بدلا من كونه
يكور . في كل سنة مرتين ، وثلاثة . وكيم
من تلاميذ نوابغ كانوا يرسلون أطفالهم
إلى المدارس الابتدائية ، ثم يتوجهون إلى
جامعاتهم بعد ذلك .

لم يقل لهما العدة ما في ياله
دوشري . أشغبه الضوف من يوم
سيأتي لا محالة يصبح فيه جدا . رغم
ما كان يسمعه من أبيه من أنه أعز من
الولد . ولد الوالد . ومدى تشوق أبيه .
لأن يرى ابنه الذي هو حفيده . قبل أن
يرحل عن هذه الدنيا . وينتقل من فوق
ظهر الأرض .

إلى حفرة مظلمة . وضيقة في باطنها .
الموقف اختلف معه . في الوقت الذي
سيمضي فيه جدا . تكون قد راحت عليه
جميع فرص تجديد شبابه .
ملعونون في كل كتاب أنزل به رب
الكون ، أولاد الشياطين هؤلاء . ما إن
تخضر ذقونهم . وتخط شواربهم . حتى
يصرون على إزاحة آبائهم من الدنيا .

العدة في عز شبابه . والدنيا عرفت
من المتح وأشكال السرور ما لم يكن
معروفا من قبل . وما هو ابنه . يأتي
إليه من حيث لا يدري . يريد أن يسجنه
في حبس القوار . وذلك باعتباره جدا .

إلا تكفيه ضريبات هذه الأيام
الموجة . يتكلم الناس في العبك كله . عن
مشروع لبناء نقطة بوليس جديدة في
البلد . سيلف فوق رأسه ولد ضابط . في
سن ولده السكرة . ولد ضابط من صبيح
هذه الأيام . يضع ضبورتين فوق كتفه
الأيمن . وضبورتين فوق كتفه الأيسر .
يشخط وينتشر وتكون الكلمة كلمته
والشورة شورته .

ديدان الأرض خرجت من جحور
الطين . يشاركه في أعماله ، مجلس
محلي . ومجلس قروي . ولجنه لحزب
الحكومة .

كان والده ، يرحمه الله ، ويبلل
الطوبى التي تحت رأسه . يحكم حتى
أنفاس الرجال المتزدة في هدورهم .
وخراطهم السابحة في عقولهم . كان
الرجال يستأذنون والده ، قبل مجامعة
نسوانهم .

عندما كان يرى ، هذا الذي يدور
أمامه . كان يقول في نفسه ، إنه ما إن
يصبح عدة ، حتى يأخذ وش كل بنت
من بنات الناحية ، وستكون الليلة
الأولى . مع أي بكر من حقه وهذه .

مات أبوه . وماتت معه العمودية
بشنتها وربنتها . وعندما وصلت إليه
العمودية . كان قد جرى تقسيمها
والمخزى والمخزن معا . إن الذين
اقتسموها معه عبارة عن مجموعة من
المفاعيص .

الهوم تأتي مع بعضها مثل سحب
الشتاء . وما هو ابنه يهل عليه

بمشروعه الذى لم يسترح له بدا .
وأصبح الفكر مثل موجات البحور
العالية . هل يذهب معه ؟ أم يحاول شيء
عن غزبه . خصوصاً إن هذا الولد
البكرى يقول إنه لا يطمع فى عديده بعد
عمر طويل . ويئت البنادر ستحول نهائياً
دون أن يصبح بكريه عمده . بعد أن
يعطيه الله العمر . حتى لا ينتقل
التليفون من الدوار . وتكون جرسة
وفضيحة بجلال .

أكد أن أم السكره . هى التى
رسمت له الرسمة تريد أن تنتقم
لنفسها . بعد هذا العمر الطويل من
زواجه الأول عليها . وزواجه الثانى
عليها وعلى ضررتها معاً .

فكر العمدة أن يحزن . أن يقول أن
عينه الشمال يترق وإن المشوار نص
من اول خطوة فيه . لكن الذين
إستشارهم . قالوا له . أن رفضه تزويج
ابنه البكرى . دون أن يكون لديه سبب
حقيقى لذلك . سيدفع باقى أبنائه
للهررب منه بمشروعات زواجهم . من
يدريه . قد تتجرأ البنات على الهررب
والتحفى أيضاً . من وجهه بمرسانهن
إلى البنادر لكى يتزوجن هناك .

لكن العمدة فى غيبوبته لا يعرف حتى
الوجوه التى تنظر إليه وأن كان هناك أمر
واحد يدركه ويعرفه جيداً . وهو أن
الفكرة الجنونية قد جاءت فى نفس
اللحظة التى هلت عليه فيها .

برهة الجنون جاءت إليه . ولكن بناء
على طلبه . عندما قال أنه يريد أن يرى
عروسه ابته بعينيه . كانت فى مؤخرة
ذهنه حاله غامضة . تقول إنه ما أن
يرأها . عياناً بيانا . حتى يضع يديه على
عيب هنا . وعيب هناك . ويخلص من
هذا الموضوع الذى لا يعرف له اولاً من
آخر .

رأها . فقال لنفسه على الفور . إن
هذه العروسه ستهديه اللقب . الذى
انتظره طويلاً . رجل يقنى فى بيته أربع
نسوان فى وقت واحد . وفى نوار واحد .
فهذا فقط يستوفى حقه الشرعى من
النسوان مثل والده . وجده . وجدود
جده . علاوة على تخاطيف ما يحصل
عليه من الحرام . التى يقسدها عليه
مغامرات طلب المستر .

كان يلعن الأيام وجريها . ويقول أنها
تأكل منه راقات قبل أن تمضى . وفى آخر
العمر . لايد أن تأتى النهاية التى لا مقر
منها . كان يريد «ملعون جرى الأيام» .
ولم يوقفه عن ترديد هذه اللفظة . إلا
عندما سمع إمام الجامع يقول . فى آخر
خطبة الجمعة للمصلين : لا تسبوا
الدهر . فإن الدهر هو الله . وقال إنه
حديث شريف .

أدرك العمدة ساعتها . دونما
كلمات . أنه وحده المقصود بتحذير إمام
الجامع . صحيح أن بعض الناس فى
البلد . بدأت تقلد العمدة . وتردد
كلامه . ولكن من يسكت العمدة . قادر
على إخراس كل مخالفين البلد .

جاءت البنت . التى خطفت عقل
السكره . غزاله تمشى على الأرض .
داست قدماها فوق السجاد الكثيف فى
غرفة الجلوس . فحضر أنها تدوس فى
حبة قلبه .

قدمها والدها له :

— سر بناس .

بلغ ريقه بصعوبة . خفى أن تلخصه
نظراته . فسأل أباه عن سر اسمها .
فقال أنها تعنى سريا كاملاً من الناس .
أنها ليست واحدة فقط . حضورها
يشعرلك أنك مع قبيلة كاملة من مخلوقات
الله الجميلة .

« يا اللطاف الله » شق العمدة . قال

وهو يحاول أن يجفف عرق ذهوله . أن
والدها خطأ فى التسمية كان من
المفروض أن يسميها «سرب جمال»
فقد اجتمع فيها جمال كل نسوان
الأرض . منذ أمنا حواء وحتى الآن .
إعتذر والدها . قال إن العمدة معه
حق . ولكن جمالها الفتان . لم يكن يبدو
وهى فى اللفة . رد عليه العمدة . أن
علامات الحسن تظهر منذ لحظة الحمل
الأولى . العيب عيب العينين اللتين وقعتا
عليها للمرة الأولى .

اقتربت سر بناس من العمدة .
امسكت بيده . وبدلاً من أن تنحنى
عليها كى تقبلها . هزتها بقوة وفتوة
تخاضع رقتها . وتدين ظهرها لفتنتها
وعذوبتها . واجهته بعين تندب فيها
رصاصه . واقتربت منه أكثر .

فى حركة مفاجئة . ما توقعها العمدة
أبداً . قبلت خذه الأمين أولاً . ثم قبلت
خذه الأيسر ثانياً .

قالت بصوت أحلى من الكروان :
— أهلاً يا عمى العمدة
للمرة الأولى فى حياته . تقبله فيها
أنثى . ولكن بعيداً عن الفراش .

«ياما فى الجراب يا حاوى» . كلامه
مع نفسه . وهذيانه بدأ من هذه اللحظة
دون سواها . ولم يتوقف بعد ذلك أبداً .
كأنه بلغ جميع راديوها الدنيا . خبط
صدره ببسده . وقال إن السدن فى
العقائى . وأنه يطلب يد سربناس ولكن
لنفسه

فى بيته ثلاثة غفر . من قال انهن
نساء ؟ الأولى وهى أم السكره . الذى
جاء الآن لكى يخطب له . مما يكشف
عن عمرها الحقيقي . الذى تحاول
إخفاؤه . كل صباح وكل مساء . كانت
ابنة عمدة . وكان زواجه منها آخر
تسويات منازعات العمدة الشائكة
والمعقدة فى العجب كله .

والثانية كانت تحمل فوق رأسها طينا
يجرى فيه الحسان ، وينشق قلبه . قبل
ان يصل إلى آخره . اطيان شذنها يصل
بسعر هذه الأيام المجنونة إلى الملايين
والثالثة اخذها كنوع من التفاريع فوق
هذه الببعية . وتلك

أما هذه التى فى عمر ابياته . ففيها
بعض مواصفات النسوان اللاتى يبحث
عنهن طول عمره . نتايه خلقت للسريـ
لفقط . الشعر فى لون غيطان القمح قبل
ضبه بساعات . واصفر شعرا نايح
مثل ورق شجرة الصفصاف وقت
الربيع . الخود فى حمرة الرمان .
واستدارته . والكسم فى طول شجرة
الكافور .

جمال المرأة فى نظره له اساسان
لا يقوم بغيرهما . ان تكون فى بياض
الطيب . وان تكون شحميه لخميه
مريريه مثل المرتبة . ننظر إلى المرأة .
كما ننظر الجزار إلى الذبيحة . وقبل كل
هذا ويعدده . ان يكون دمها فى خفة
وحلاوة الشهد .

الحلو لا يكتمل أبدا . سربناس
ممعصمة . جلدها تحت عظامها لا يد
وانها مجنونة خسية . مثل بنات هذه
الايام المالحيس . عليه . بعد الزواج .
ان يهتم بلونه . والليفة والصابونه .
وان يلفها بصورة جيدة . ويستصبح
كما يريدنا تماما واكثر .

صمق السكره . ويدت سربناس
وكأنها لم تقهم ما يجرى امامها .
ووالدها قال :

- يا عيب الشوم يا عمدة .

اكمل :

- قول كلام غيرده يا عمدة .

حاول والد العروسة ان يلف الجـ
قال ان العروسة للعريس والجـرى
للمتعاس . وان الفرص راحت عليهم .

ولابد ان يسلموا بذلك . وابنه السكره
اخذه على جنب . وقال له اكيد انه
لا يقصد سوى الهظار والفرقة . وانه
حاول ان يجعل البساط احمى لا اكثر
ولا اقل .

كانت لحظة ثقيلة على الجميع عدا
سربناس التى ظلت فى منطقة عدم ادراك
حقيقى لهذا الذى يجرى

آخر ما رآه حضره العمدة . بعد ان
وقعت الفأس فى الرأس . اصابع يد
ابنه . وهى تتشابك مع اصابع يد
سربناس . ويخرجان معا . ينطلقان فى
الريح . قبل ان يأتى شريات الفرح .
وقبل ان تطلق الزغاريد .

عندما دخل عليه . الفراش الذى
اجسه والد العروس . من أجل حفلة
الخطوبة التى لم تتم . كان الفراش
يلطم ويقول ان العريس خطف
العروس . وهرب بها . ببلاد الله خلق
الله . وأتلفها ركبا العربى المخصوصة
التي حضر بها العمدة من بلدته حتى
تقوم العمدة فى المندرة . بعد ان اغلقوا
الصالون المذهب .

لا يعرف العمدة كيف عاد من هناك .
ولا من الذى جاء به يخيل إليه فى بعض
الاحيان ان أهل سربناس احضروا له
حماراً لكى يركبه من البندر . حتى زمام
بلدته التى كان يقول عنها مملكته . يرى
العمدة فيما يرى النائم . انه خاف من
ركوب الحمار . ويجفل خشى ان يكونوا قد
رتبوا له جرسه

ولكنه عندما ركب ووجهه إلى الامام .
اطمان . ووصل إلى البلد وهو يهذى .
والناس فى البلد قالت ان العمدة الذى
سافر بصربه مخصصه . لا يركبها
سواه . وأهل بيته ويخرجها بالثـ
الفلانى . وعاد بحمار امور . يرى الدنيا
بعين واجدة .

العمدة حدث له لطف . يهذى ويقول
كلاما كثيرا لا معنى له . لكنه فى وسط
هذا الهذيان . قال جملة واحدة
مفهومة . قال مجنون من يخلف ولداً .
مع انه طول عمره . كان يقول . ان من لم
يخلف ويدا لم يعيش . ومن يخلف ولداً
لا يموت أبدا .

ضرب الناس كلفا بكف وقالوا .
لا حول ولا قوة إلا بالله العمدة طار عقله
وصار مجنوناً . وهنا فقط اكتشف
الأطفال فى الحوارى ان العمدة الذى
يحيطونه بهالة من القداسة والاسرار .
بشر هو الآخر مثل غيره من مخالقي الله .
بدأ الأولاد يلعبون فى جرن البلد
السريسي لعبة جديدة عن العمدة
وما جرى له . يمشون حكاية العمدة مع
ابنه منذ ان خرجا من البلد . حتى
عودته . ولانه كان من الصعب العثـ
على بنت تقبل القيام بدور سربناس .

كانوا فى كل مرة يبحثون عن صبي
جميل . جميل الملامح . اصفر الشعر .
أخضر العينين . أحمر الخدين . ناعم
الصوت لكى يقوم بدورها وإن فشل فى
التمثيل . يقولون إنه ليس له مستقبل .
وان نجح يهينونه بأنه بنوته .

وطبعاً فى كل ليلة . كان الأولاد
يضيفون الكثير من التفاصيل لما جرى .
وكل ما كان يتوالى على العمدة من
فصولات مرضه . والذى امتدت ايامه .
واستطاعت لياليه دون أى أمل فى
الشفاء . حتى ان اقرب الناس إليه .
واحبه له . طلبوا له فى السر ولا . ثم فى
العلن بعد ذلك . راحة الموت . ولم يفكر
واحد من أهل البلد فى نعمة الشفاء
أبداً .

أما السكره وسربناس . فلم يسمع
أحد من أهل البلد عنهما أى شـ بعد
ذلك أبداً ■



وجه من القيم

مكتبة

١٩٤ جاليليو : صورة عن قزح ، يمنى طريف الخولى .

٢٠٢ ويتسائلون من قتل فرح فودة ، خالد منتصر .

٢٠٧ حول السيريلية والسياسة ، بشير السباعي .

أن يتقضى هذه المحاكمة والمواجهة أصلاً . فلنفترض أن حاملاً لدعوى معارضة لمصالح سلطة ما ، لم يستطع أن يقام إغراءات العمل في نطاق سيادتها ، فذهب لينعم برغد العيش والمربت الوفير ، وينطلق في دعاويه المضادة ! فهل ينفرد إذن طرف بالعلم على ما يمكن أن يلقاه هنالك ؟ ! هذا بالضبط هو حال جاليليو .

فقد اعتنق معاصره يوهانس كيبلر J. Kepler (١٥٧١ - ١٦٣٠) بحماس مشيوب نظرية كوبرنيكوس N.Copernicus (١٤٧٣ - ١٥٤٣) أى القول بمركزية الشمس بدلاً من مركزية الأرض . وهذه ثورة عظمى في تاريخ الفكر ، أنزلت الإنسان من عرشه في مركز الكون الذى بدا أوسع كثيراً من كل ما تصور إنسان العصر الوسيط . وكان هذا فاتحة العلم الحديث والعصر الحديث والرؤية الحديثة للإنسان وللكون والعلاقة بينهما^(٦) .

وقد أحدث كيبلر ثورة مناظرة للكوبرنيقية حين استبدل المدار الإهليلجى أو البيضاوى للكواكب بالمدار الدائرى السائد في العلم القديم ، والذى سلم به كوبرنيكوس نفسه . وهذه ثورة من حيث أنه إغلاق لباب من أبواب العصر القديم الذى طالما سلم بأن الدائرة أكمل الأشكال والأجرام السماوية مقدسة تدور في الشكل المقدس وهو الدائرة . وكان لانتهاه هذه العقيدة على يد كيبلر آثار علمية وفلسفية كبيرة .

على أية حال وضع كيبلر قوانينه الثلاثة الشهيرة التى تحكم حركة الكواكب حول الشمس ، ولم يتعرض لما تعرض له جاليليو . ليس فقط لأن عقلية كيبلر كانت مفعمة بالخزعبلات والثرثرات

فكان انتصار جاليليو - بلاشك - انتصاراً للفكر الحر المسئول بإزاء الواقع والوقائع ، وإعلاء للحقيقة فوق أية مصادر سلطوية أو نموية - مهما كانت رفيعة الشأن ، وبالتالى رفع كل وصاية على العقل ، وإنكاه لانطلاقة العظمى كما تمثلت في حركة العلم الحديث

ولما كانت قيم الاستنارة هذه التى تدفعنا إلى الاهتمام بقضية جاليليو ، واعتذار الكنيسة له بعد ٣٥٩ سنة ، فلا بد إذن أن نتحمل كل أبعاد مسئولية القيم التنويرية والعقلانية ، والتى تعنى أول ما تعنى احترام الحقيقة كاملة ، ومناقشة الزوايا المختلفة للموضوع ، وإفساح المجال للرأى والرأى الآخر ، وصولاً لتصوير أفضل . والرأى الآخر الذى نطرحه هنا يتلخص في أن :

أولاً : الصراع الضارى بين جاليليو والكنيسة أعمق جذوراً وأبعد آفاقاً من مجرد تلك المحاكمة الشهيرة والعقوبة التى أوقعتها لجنة التحقيق على جاليليو ، والتى قال عنها العالم الرياضى والفيلسوف المبرز ألفرد نورث هوايتهد A.N.Whitehead (١٨٦١ - ١٩٤٧) إنها « لم تتعد تحفظاً يحيط به التكريم ، وعتاباً هادئاً قبل أن يموت بسلام على فراشه » بينما كانت تلك اللجان قد أغرقت أوروبا بالدماء على مدار قرن ونصف^(٧) .

ثانياً : في واقعة المحاكمة كان جاليليو أيضاً مخطئاً إلى حد ما ومنصفاً . فسوف نرى أنه لولا وقوعه - بعد أن طبق صيته الخافقين وأحرز الإنجازات العظمى - تحت إغراء المنصب الأعلى والراتب الأكبر والعمل الأخف ، لكان له

جاليليو : صورة عن قرب

بمعنى طريف الخولى

والشطحات الأفلاطونية والصوفية ،
مقابل عقلية جاليليو العلمية الرصينة
ذات الوضوح الرياضى الناصع ، ولكن
أيضاً لأن كبلر حين عجز عن التراضى مع
النموذ الكاثوليكي ، عاد إلى براغ ثم إلى
لينز .

جاليليو



ولئن كان كبلر بروتستانتياً ، بينما
كان جاليليو كاثوليكيّاً ، فإن المسيحية
بأسرها رفضت نظرية كوبرنيكوس
استناداً إلى نصوص في الإنجيل .
ومارتن لوتر نفسه يقول عن كوبر
نيكوس : « إنه مُتَّجَم جديد أراد إثبات
أن الأرض تتحرك وتدور .. وهذا هو
حال العصر الذى نحيا فيها . فمن أراد
أن يبدو خذقاً لابد أن يبتدع شيئاً ما
خاصاً به تماماً . وبصورة طبيعية يعتقد
أن ما يؤلفه هو أفضل شيء طرأ ؛ إنها
الريغبات الحمقاء لقلب الفلك بأسره
راسماً على عقب » (٣) .

ومع هذا أتى أول تعضيد لكوبر
نيكوس من فيتنبرج Wittenberg
موطن لوتر . فمحاكم التفتيش الرهبية
اقتصرت على الكاثوليكية . بينما ظلت
الكنيسة الأرثوذكسية - صريح العقيدة
المسيحية في الشرق بمنأى عن الصراع
بين الكاثوليكية والبروتستانتية ، ونظرت
إليه بلا مبالاة عميقة ، وعلى أنه من
الأمور الداخلية الأيربية لا يعنيتها في
قليل أو كثير (٤) . لأن الكنيسة
الأرثوذكسية ظلت قوة روحية ، لم تجمع
كما فعلت الكاثوليكية بين سلطة الدين
والدنيا . هذا الجمع يدير الرؤوس
ويختصر الطريق إلى الاستبداد
والسوپال ، الذى أدى بالكنيسة
الكاثوليكية إلى السقوط في مهاوينا
المعروفة ، التى استدعت الاحتجاج
والاعتراض ونشأة البروتستانتية .



اسحق نيوتن

حدود حلبة الصراع :

المهم الآن أن مركزية الشمس لم تكن من ابتداء كوبرنيكوس ، بل سبق أن أشارت إليها أعمال هيراقليطس والفيلسوفين والكتّاب السابغ من جمهورية أفلاطون (فاعتفتها الأفلاطونية المحدثة في عصر النهضة) . تراعت أيضاً ليشرون وبلوتارخ وإيكفانتوس . وفي الاسكندرية صاغها الفلكي البارح أرسطارخوس الساموسى في القرن الثانى نظرية فلكية . ولكن لسيادة الفكر الدينى والأرسطى في العصور التالية سادت نظرية بطليموس القائلة بمركزية الأرض المتفقة مع ذلك الفكر .

وحين أحميا كوبرنيكوس مركزية الشمس ، فعل هذا مستنداً على حجة واحدة هى (البساطة الهندسية) . وبالبساطة دالّياً من معايير البحث العلمى ^(٥) ، أى أن الاستدلال على حركة ومواقع الكواكب سيكون أبسط لو افترضنا أنها تدور حول الشمس .

وكان جاليليو هو الذى أتى بالدليل التجريبى الحاسم على صدق هذه النظرية . فقد ظهر عام ١٦٠٤ المستعر Nova - نجم جديد أثار اهتمام جاليليو بالفلك لأنه لا يتفق مع الفكرة العتيقة عن النجوم الثابتة ، وزاد من اقتناعه بالكوبرنيقية . وفى عام ١٦٠٩ سمع عن الاختراع الهولندى للمقراب (التلسكوب) فاصطنع لنفسه واحداً ، تبذت أهميته الحربية والبحرية . وبعد ذلك طوره بحيث ضاعف من قدرته ثلاثين مرة ، وصوّبه نحو السماء ، فأماط اللثام عن سلسلة معجزة من الكشوف شوهت درب التبانة يحوى عدداً لا يحصى من النجوم ، وشوهت الجبال على سطح القمر ، وقُدّر ارتفاعها

بالأميال من أطوال ظلالها .

وأهم ما فى الأمر أن جاليليو رأى الجسم الكروى لكوكب المشتري محاطاً بأربعة أقمار دوّارة حوله . فإذا كان الله قد خلق نموذجاً للنظام الكوبرنيكى ، أفلا يمكن أن يكون سبحانه قد خلق النظام الشمسى بنفس التخطيط . وقد أدى هذا للتوطيد الكوبرنيقية فى الأوساط العامة ، أكثر مما فعلته الحجج الرياضية العويصة . لم يكن وجود المشتري بأقماره برهاناً منطقياً ، بيد أنه كان أكثر اقناعاً من المنطق . فارتفعت نظرية كوبرنيكوس إلى الصدارة . وثارت شائرة الآباء الجوزويت ، التى انتهت بمحاكمة جاليليو ، على الرغم من أن جاليليو تعلم فى مدرسة لهم على مقربة من فلورنسا وهو صبي .

وقد كانت مدارس الجوزويت أفضل المدارس لتلقى العلم فى عصر النهضة وبواكير العصر الحديث . لأنهم كانوا أكثر رجال الدين اضطلاعاً بالعلم القديم . واحتل الآباء الجوزويت مكانة خاصة وسطوة عظيمة فى الفاتيكان لأنهم أشد الطوائف محافظةً على أصوليات العقيدة الكاثوليكية . وفى ذلك العصر المتقد الهائج ساد الكنيسة صراع بين حزب رجعى محافظ يخشى أن تزلزل العلوم والآداب والفنون الحديثة كيأن الكنيسة وتزعزع العقيدة الدينية فى النفوس ، وحزب تقدمى يطالب بتفتيح الكنيسة على العلوم والآداب الحديثة ، لتساير العصر ويبقى الدين محتفظاً بدماء الحياة فى شرايينه . وقد تزعم الآباء الجوزويت الحزب الرجعى المحافظ . وكان من أقطابهم آنذاك الكاردينال روبرتو بيلارمينو الذى أجرى التحقيق مع جيوردانو برونو ، وأدانته وأصدر الحكم بحرقه فى ١٧

فبراير عام ١٦٠٠ بميدان الأزهار بروما . وظل بيلارمينو دائماً يثير المخاوف من نظريات الفلك الحديث ، وهو الذى يقف وراء استدعاء محاكم التفتيش لجاليليو فى نهاية الأمر .

من هنا نفهم لماذا كان الآباء الجوزويت من أوسع رجال الدين فى ذلك العصر معرفة بالرياضيات والعلوم وانكباً على دراستها - بالطبع العلوم الأرسطية القديمة المتسقة مع التصورات اللاهوتية التقليدية ، حتى أن واحداً منهم هو شايينر Scheiner سبق جاليليو ولاحظ البقع الشمسية ، فلم يسمحوا له بنشر ملاحظته لأن أرسطو لم يذكر بقعاً شمسية ! ! لقد تلقى الآباء الجوزويت فى دراسة العلوم الأرسطية القديمة ، وخصوصاً النظرية البطلمية محور الصراع ، وأولى وأهم محاور الصراع العينية بين العلم والدين ، وذلك لكى يتمكنوا من الدفاع المستميت عنها والإبقاء عليها فى حربها الضروس والفاصرة مع العلوم الحديثة الصاعدة الواعدة . وفى النهاية لا يصح إلا الصحيح ، لقد انسحق مضمون مدارسهم وتلاشى تحت اكتساح نجاح العقائدية العلمية التنويرية . ولم يبق منهم إلا أسلوب مدارسهم الدموغ فى الدرس والتحصيل .

ولعل اعتناق إنجلترا للبروتستانتية ، وبالتالي تخلفها من كل نفوذ أو تأثير للجوزويت من العوامل التى أدت إلى تفجير التقدم العلمى فى إنجلترا إبان القرن الثامن عشر . لقد شهدت إنجلترا نجاح حركة الإصلاح الدينى واكتمال البروتستانتية ، تماماً كما شهدت أقوى نجاح لحركة العلم الطبيعى واكتمال نسق الفيزياء الكلاسيكية على يد نيوتن . وعوامل نجاح الحركتين تشترك

معاً في الثورة على سلطة رجال الدين ، وليس على الدين نفسه - كما سنرى - وقد كان الآباء الجوزويت تجسداً لبيكال فلول السلطة الدينية المعرفية آنذاك .

وكان جاليليو بدوره في طليعة أبطال الثورة العلمية الصناديد ، من حيث أنه أتى في خواتيم عصر النهضة : ذروة ثمراته وآخر إنجازاته وأعظمها ، وكان هو نفسه آخر الإيطاليين العظام لينتقل المسار الحضاري بعده من مركز النهضة الأوروبية (إيطاليا) إلى مركز نهوض عصرها الحديث في غرب القارة .

على أن دراسة جاليليو لقوانين الحركة الأفقية والراسية على سطح الأرض ، ووضع قوانين الديناميكا وبالتالي تأسيسه لعلم الميكانيكا الحديث على أسس كينماتيكية أي حركية بدلاً من الأسس الثبوتية الأرسطية^(١) ، واقتحامه لمجال الهيدروستاتيكا ، فضلاً عن جمعه الظواهر الأرضية والفلكية بقوانين موحدة في علم فيزيائى واحد ، كمقدمة للنظرية الفيزيائية البحتة فيما بعد مع اسحاق نيوتن .. كل هذا أثقل وزناً وأبعد أثراً في تقدم العلم من إنجازاته الفلكية ، وإنما لا يقاس^(٢) . ولكن لأن ديناميكا جاليليو لم تصطبغ مع عقائد أو نصوص دينية ، فلم تحدث المواجهة والمحاكمة إلا بسبب إنجازاته الفلكية ، والتي تكاد تقتصر على تعزيز تصورات (كوبرنيقية) مطروحة من قبل أن يأتي جاليليو .

أحداث الحداثة

على ألا يخطر على البال مطلقاً أي جدل حول خطورة دور جاليليو ، فهو أعظم آباء العلم الحديث والعصر الحديث والفكر الحديث والفلسفة

الحديثة . إن جاليليو صاحب الباع الأكبر في تشكيل مفهوم الحداثة ، وفي أكثر من بعد لها ، راثداً جميعاً البعد العلمي طبعاً .

فيما يتعلق بالحداثة العلمية ، كان جاليليو أول من أعطى صورة متكاملة - نظرية وتطبيقاً - للمنهج التجريبي ، سر العلم الحديث وعموده وعماده وروحه وآيته . ومن الناحية الأخرى المتكاملة مع التجريب - الناحية الرياضية ، فإن جاليليو تعرف وهو طالب في جامعة بيزا على معلم الرياضة أوستيليو ريتشى ، صديق الأسرة الداعي للتخلي عن الفيزياء الأرسطية . وكان أهم ما استفاده منه جاليليو أنه يعلم الرياضيات على أساس أنها قابلة للتطبيق العملي .

وها هنا نزاع الفتيل للفتنة قبلية التقدم العلمي الحديث في العلوم الطبيعية . فسوف يلتقط جاليليو الخطأ . ويفضل قواه المبدعة الخلاقة في الرياضيات وفي التجريب على السماء ، سيفقد منذ ذلك الحين فصاعداً سر أسرار تقدم العلوم الطبيعية هو أنها توشح قطبين أساسيين هما لغة الرياضيات وقائع التجريب . حتى أن جاستون باشلار G. Bachelard (١٨٨٤ - ١٩٦٢) شيخ فلاسفة العلم في فرنسا يعرف الطبيعيات بأنها « حقل فكرى يتعين بررياضيات وتجارب ، كما ينشط إلى أقصى حد في اقتران الرياضيات والتجربة^(٣) » . ولعل جاليليو تعلم من أرشميدس ، أو أخذ عنه أصول ذلك التآزر المثمر الخصيب بين الرياضيات والتجريب ، والاقتران الحميم بينهما . ولكن مما لا شك فيه أن جاليليو هو الذى أقحمه في بنية العقل الحديث ، وإلقاء أساساً مكيناً للعلم

الحديث المفارق للعلم القديم ، حتى غدا خاصة من خواصه المميزة .

وهذه اللحظة الرياضية التي توشجت مع سدى التجريب لتنتج العلم الحديث - قشيباً بها متيناً ، قد غزله جاليليو في مبدئه الشهير للثقرة بين خصائص الأجسام الأولية وخصائصها الثانوية . هذه الثقرة من أخطر محدثات الحداثة من حيث أنها أعققت معالم العصر الحديث - علماً وفلسفة، على السواء .

الخصائص الثانوية هي الكيفيات التي تضاعب الصواس كالألوان والملابس والأصوات والطعوم والروائح ، « وهى ليست من العلم في شيء البتة لأنها ذاتية وغير حقيقية Unreal »^(٤) . أما الخصائص الأولية فهي الكميات الرياضية كالأبعاد والحجم والوزن والسرعة والحركة ... إلخ وهذه هي الخصائص الحقيقية الموضوعية ، وهى لا سواها موضوع العلم .

إن القسمة بين الخصائص الأولية والثانوية هي التي رسمت حدود الطريق ومهدته أمام العلم الحديث ، من حيث صاغت له مفهوم الطبيعة الحديثة الخاص به ، والذي ميز مرحلته . فبينما آمن الإغريق - والعصر القديم بأسره أن الطبيعة كيان عضوى والعقل محايث فيها ، أكد جاليليو أن الكيفيات بصفة عامة (الخصائص الثانوية) ومعها العقل خارجة عن مفهوم الطبيعة (الفيزيكا) ودأخله في بحوث الميتافيزيقا . فالطبيعة ليس فيها عقل ، وهذا يعنى أنها ليست من الكائن العضوى في شيء . بل هى آلة ميكانيكية ، عملياتها وتغيراتها ليست

بسبب علل نهائية أو غائية بل فقط بسبب الملل الكافية ، وليست فيها أية اتجاهات أو جهود ، وليست موجهة لإحراز غاية لم توجد بعد . إنها مجرد حركات تنتجها أفعال الأجسام الموجودة فعلاً^(١٠) . وكان هذا هو تصور الطبيعة الميكانيكي الآلى الذى عمل به وتقدم على أساسه العلم الحديث بأشهره ، حتى تفسر في القرن العشرين مع النسبية والكوانتم والعلوم الذرية .

وخطورة هذه القسمة بين الخصائص الأولية الكمية والخصائص الثانوية الكيفية في الفلسفة ليست بأقل من خطورتها في العلم . إنها التفرقة الشهيرة بين الذات والموضوع . صحيح أن ديمقريطس (٣٦٠ - ٤٦٠ ق . م) سبق أن نوه إليها ، لكن جاليليو هو الذى أرساها في بنية العقل الحديث لتحل موقفاً ريادياً . فقد اعتمدتها منه الفلسفة الحديثة بجملة ما ، وفي شخص

أبيها رينيه ديكارت R.Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠) الذى شطر العالم بأسره والكيان الإنسانى ذاته إلى شطرين لا معبر بينهما - أو بينهما معبر واه مضحك : اللغة الصنوبرية ، وهما المادة للموضوعية والعقل للذاتية . إنه الرائد ، فاندفعت الفلسفة الحديثة بجملة ما وراهم ، ليندس الفاصم الثانى من أولى بداياتها وحتى نهاياتها الموصولة بالفلسفة المعاصرة ، مسفراً عن حالة شيزوفرينيا صريحة وغتراب للإنسان عن الطبيعة واللوحى عن العلم . فهى ليست ثنائية صورية فحسب ، بل هما عالمان متفصلان ، كاللما غريب عن الآخر ومفترب عنه . في العالم الأول يجد العقل إشباعه وسلطانه فيعبر ويفهمه بواسطة العلم الميكانيكى الختمى الصارم ، ثم يجعله أكثر رغباً ورغافة

بتطبيق منجزات هذا العلم أو تقائنه . أما العالم الثانى فلا علاقة له بهذا . إنه عالم خلق خلقاً من أجل الذات ، ليكون لاتقاءً بإنسانية الإنسان الحية الخفاقة ، فيجد فيه المفهوم العميق للحياة بوصفها تمثيلات للحرية / نقيضة الحتمية الميكانيكية .

هذان العالمان ترقد إليهما الثنائيات الجمة التى دارت بين رحاها الفلسفة الحديثة : العقل والمادة (ديكارت) .. النومينا والفينومينا (كانط) .. الإرادة والتمثيل (شوبنهاور) .. الأنا والآنا (فشت) .. العقل والواقعى (هيجل) .. النسبى والمطلق (شلنج) .. الآلى والغائى ... إلخ حتى تمخضت في النهاية عن استشرار الفلسفات اللاعقلانية كما تمثلت في الرومانتيكية والحدسية والصوفية والبرجسونية والوجودية والشخصانية^(١١)

أفاق الصراع :

ولما كانت الخصائص الأولية الحقيقية في تلك القسمة الثنائية هي الخصائص الكمية الرياضية ، فقد انطلق منها جاليليو ليعلن صحبته الدوية : (كتاب الطبيعة المجيد مكتوب بلغة الرياضيات) ، وبالتالي لا يستطيع قراءته إلا العلماء المجهدين لهذه اللغة .

بهذه الصيحة التى أصبحت شعار العلم آنذاك ، صاع جاليليو انقلاباً العصر العلمى الحديث المتمثلة في جعل الطبيعة - لأول مرة منذ عصور الفلسفة الطبيعية القبل سقراطية ، ويعد طول إهمال لها إبان العصور الوسطى الأوروبية - أصبحت الطبيعة في حد ذاتها موضوعاً للاهتمام والتفكير والبحث ، فلم تعد أولاً وأخيراً مجرد شئ فإن زائل

خلقه الرب كهواية للخطيئة ومعبر للعالم الآخر . ومع مسار العلم الحديث طرأ تطور على الفكر المسيحى : « أصبح الله عالياً في السماء بعيداً فوق الأرض ، حتى أن التفكير في الأرض بمعزل عن الله يمكن أن يكون ذا معنى . ولم يكن من قبيل الصدفة أن تصبح الطبيعة بحد ذاتها منذ ذلك العصر موضوع تمثيل فنى لا علاقة له بأمور الدين . فالطبيعة استقلت عن الله وعن الإنسان أيضاً ، وتستجيب للدراسة^(١٢) العقلانية المقتنة بالرياضيات والتجريب .

لم يجر هذا التطور هيناً لئناً ، بل عبر صراع ضار بين رجال العلم ورجال الدين المتشبهين بسلطتهم المعرفية . وأخطر ما في الأمر أن جاليليو بصحبته (كتاب الطبيعة المجيد) استطاع أن يقود رجال العلم إلى النصر ، وبشكل ما يجعلها تليخياً لآفاق الصراع بين العصر / العقل / الفكر البسيط والعصر / الفكر الحديث ؛ وبمثابة حكم على الماضى ورفض له - لارسطو الذى لم يفعل للبشرية شيئاً ذا بال يساعد على علاج جرح أصبح ، وتجسيد لأبعاد انقلاباً حركة العلم الحديث ، وأعلى أشكال الدعاة التى أحدثها وأكثرها تجريداً ، وتلخيصاً لخطى عريضة في مسار العقل البشرى بين السلطويات والحككات .

فقد انبثق العلم الحديث في مرحلة حضارية ومعرفية تانت في أعقاب العصور الوسطى ، وكانت عصوراً دينية حددت معالمها كتب سماوية منزلة تنطوى على حقائق مسلم بصحتها وقيتها ، فلقتصر على استنباط ما يلزم عنها . فكان منهج البحث المهيمن على تلك العصور هو القياس الارسطى : منهج استنباط القضايا الجزئية التى

تأخذ عن المقدمات الكلية المطروحة ، والمتضمنة فيها قبلاً ، ولا جديد ، ولا أساس بأفان المجهول الرحبية في الواقع الصى .

واقترن إغلاق أبواب العصور الوسطى وإشراق العصر الحديث في أوروبا بالضيق البالغ منتهاء من منطق أرسطو ، والعزوف عن الاستنباطات العقلية التى أثبتت العصور الوسطى الخاوية عقمها حين دارت في متاهاتها المنبئة الصلة بالواقع ، والبحث عن منهج جديد يلائم العصر الجديد . فيقول فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فيلسوف المنهج العلمى آنذاك في الفقرة (٨٢) من (الأورجانون الجديد) أى الأداة الجديدة البديلة لأورجانون أرسطو - الأداة القديمة - يقول : « فليكن الناس عن التعجب من أن العلوم لم تعد مثمرة ، فقد ضلهم أسلوب البحث ، إذا ابتعد بهم عن النتائج التى تحققها التجربة المباشرة ، فقدوا طريقهم وساروا في دوائر مغلقة ، بينما لا يثمر إلا المنهج الصحيح للاقتحام الطريق خلال مسالك التجربة لفتح الباب أمام القواعد الحقيقية » (١٢)

هكذا بدا للعقلية الناهضة آنذاك أن شق الطريق الحديث للعلم الحديث إنما يعتمد على نبذ القياس الأرسطى واستنباطاته العقلية الخالصة ، وسلك الطريق العكسى وهو الاستقراء الخاص : البدء بالملاحظة ثم تعميمها . فيقول برتراند رسل : « لم يكن الصراع بين جاليليو ومحاكم التفتيش صراعاً بين الفكر الحر والتعصب ، بل كان صراعاً بين الاستنباط والاستقراء » (١٣) .

على أية حال تأججت نيران الصراع

بين رجال الدين ورجال العلم ، منذ أن أعلنت الكنيسة تكفير كوبرنيكوس وهو طريح فراش الموت عام ١٥٤٢ بسبب كتابه « دورات الكرات السماوية » (Revolution Orbium Coelestium) وحسين كان العلم الحديث يشق أولى خطواته الفضة في القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يكن يتلقح كالزهر ، بل كان ينبجس كالدم . ومعلوم جيداً تفاصيل ذلك الصراع بينه وبين السلطة المعرفية التى كانت لا تزال في يد رجال الكنيسة .

ورجال الدين استمدوا السلطان لا لاثهم مبدعون أو يفترضون الفروض ، بل فقط لانهم أقدر البشر طراً على قراءة الكتاب المقدس . ولكى يستطيع رجال العلم احتلال مواقع معرفية والاستقلال بنشاطهم ، بدأ من الحق والخسران إقحام فكرة الفرض صنيعة العقل الإنسانى الضطاء الفاصر في المواجهة مع المتوسلين بالحقائق الإلهية . ففكرة الفرض العلمى تعنى الإبقاء على السلطان المعرفى واليد الأعلى لرجال الدين (لنلاحظ أن بيلارمينو أخبر جاليليو أنه سيكون بمنجاة لو أعلن أن إنجازاته الفلكية محض فروض)

لذلك أصر العلماء على أنهم هم الآخرون أقدر البشر طراً على قراءة كتاب آخر لا يقل عن الإنجيل عظمة ولا دلالة على قدرة الرب ويديع صنعه ، إنه كتاب الطبيعة المجيد (١٤) .

هكذا أصبحت عبارة جاليليو (قراءة كتاب الطبيعة المجيد) تعبيراً شائعاً في تلك المرحلة للدلالة على نشاط العلماء . إنه محض قراءة مصوغة باللغة الرياضية ، فلا إبداع ولا فروض . بل وفى تجسيد وتجريد الفلسفة لروح عصرها عمل بكون علم ، تحذير العلماء

من حقبة الفروض واسماها (استباق الطبيعة) . مما أدى إلى صورة شائنة للمنهج العلمى الذى لا يستغنى البتة عن الفرض . ومع انتهاء الصراع وسلطة رجال الدين واستقلال حركة العلم الطبيعى ، ثم تحررها التام بفضل قوتها المنطقية المتنامية ، شهد القرن الثامن عشر فكرة الفرض العلمى تتقدم على استحيا ، حتى احتلت موقع الصدارة في نظرية المنهج العلمى المعاصرة .

ونعود لجاليليو وعصره ، لثلفت الانتباه إلى أن (قراءة كتاب الطبيعة المجيد) لم تكن محض لافتة ظاهرية مصطنعة لمواجهة رجال الدين ، بل استندت على إيمان دينى قوى . فقد اعتقد جاليليو ويكسون وسائر جهابذة الجمعية الملكية التى جمعت كبار العلماء في لندن آنذاك ، أنهم يدرسون تسوية الطبيعة ، وأن للعلم روافد دينية جياشة تكشف قدرة الله التى تتجسم في خلقاته ، وكان هذا الاعتقاد أحد مبررات حرصهم على العلم وحمل حمايته من تسفل اللاهوت . فالحركة العلمية ثورة رافضة مجددة ضد رجال الدين ، وليس ضد الدين نفسه . هكذا نجد جسون راي ، وهو من طليعة الفيزيوكيميائيين في تلك المرحلة ، أخرج في نهاياتها (عام ١٦٦١) كتاباً جعل عنوانه « حكمة الرب كما تتجلى في أفعال الظن » (١٥) The Wisdom of God as Manifested in The Works of Creations .

فقد ظلت العقيدة الدينية الحارة تدفع حركة العلم في القرن السابع عشر ، خصوصاً أن هذه المرحلة المبكرة من تاريخ العلم الحديث قد سادتها فكرة أن القانون مفروض على الطبيعة من لدن

السرب . ولم يبدأ العلم في المساس بالإيمان الديني للعلماء إلا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، ولم يزعمه إلا في القرن التاسع عشر . ولعل هذا كله تراجع في القرن العشرين بعد انهيار التصورات الانطولوجية للفيزياء الكلاسيكية لينفض الاشتباك بين الدين والعلم ، ويلزم كل منهما مكانه في الصدور وفي العقول

المهم الآن أنه قد اتضح لنا كيف أن جاليليو نفسه لم يشبكت مع الدين ، ولم تراوده نفسه البتة للتناول عليه ، بل كان اشتباكه فقط مع السلطة المعرفية لرجال الدين ، وعلى وجه التبعين مع الآباء الكاثوليك الجوزيت . وكل مقتضيات الفكر والواقع وسيروتهما آنذاك كانت تحكم بأن النصر النهائي لجاليليو على أية حال ، لولا أن اعترضت مواكبة واقعة المحاكمة تلك ، التي لم يكن لها داع أصلاً ، ولم تقدم أو تؤخر من مسار حركة العلم المتطلقة قدماً . وقد صدرنا الحديث بأن جاليليو أيضاً مسئول عن هذا الاشتباك الناقل .

فكيف كانت تفاصيل ذلك الاشتباك ؟ إننا الآن في حاجة لاطلالة من قرب (نؤم) على سيرة جاليليو .

حياة الرجل :

ولد جاليليو بيزا ، في الخامس عشر من فبراير عام ١٥٦٤ ، لعائلة أصلاً من فلورنسا ، كانت مرموقة لكن لم تتمتع بثراء . فالوالد - وإن مارس التجارة من أجل الربح ، كان ضليعاً في الرياضيات والآداب الاغريقية والرومانية ، ونظريات الموسيقى . فقد كان موسيقياً موهباً له مؤلفات من أجل العود للموسيقى الميلودية ورفض البوليفونية (المتعددة الأصوات) الواردة من

البندقية . وقد درس كبار أعماله حينما كان يحاول اكتشاف الانسجام والتناغم في الحركات السماوية الفلكية . ولئن كان الوالد موسيقياً محافظاً ، فإنه كان نصيراً مفوهاً للبحث العقلي الحر ، مما ترك تأثيره على الابن . ولأن الابن جاليليو أوتي عقلاً متوقداً وذاكرة قوية ، وطاقت ذهنية حادة ، وملكة نقدية اكتسبت لقب (المتجادل) فقد أدرك أبوه أنه أنسب للعلم منه للعمل . فأرسله إلى جامعة بيزا ليدرس الطب ، لأنها مهنة تدر عائداً مجزياً .

وكما هو معروف ، لم يبدأ جاليليو أي اهتمام بدراسة الطب . بينما تفجرت ملكاته وطاقاته في الرياضيات والطبيعات ، خصوصاً بدراسته لأعمال أرشميدس التي كشفت له معنى العلم وقوته .

وسرعان ما لفت الانتظار بأعماله في البندول والأشغال النوعية للمواد وسواهما . وإن كانت قد رفضت خمس جامعات وتكسب بعض عيشه عن طريق التدريس الخصوصي . حتى خلا كرسي الرياضيات في جامعة بيزا فاعتلاه جاليليو عام ١٥٨٩ . صحيح أنه الآن ملزم بتدريس العلم الأرسطي ، إلا أن هذا لم يُل دُون تدفق إبداعاته وإنجازاته في دراسة الغذف المدفعي ، والحركة الأرضية الأفقية والراسية ... وكان بهذا يفتح للبشرية آفاق علم الميكانيكا الحديث وتقاناته الجبارة .

وفي عام ١٥٩٢ عين جاليليو في جامعة بادوا . أهم مراكز العلم الناشطة آنذاك التي شهد الرجال للدرس فيها كوبرنيكوس وفيساليوس ووليم هارفي ، وسواهم من أعلام العلم في عصر النهضة من سائر بقاع أوروبا . ولتلتحظ

أن جاليليو تقاضى في بادوا مرتباً متواضعاً . لكنه حظي باحترام وتقدير بالغ . كان يحاضر لجمهور عريض من المستمعين . وعاش في منزل فسيح أوى فيه العديد من طلابه . المنزل له حديقة غناء ، كان يطيب لجاليليو أن يناقش فيها العلم مع تلامذته ، إبان قيامه بالبحث وتقليم الأشجار ، أو تناول الطعام تحت ظلالها^(١٧) .

عاش جاليليو في بادوا ثمانية عشر عاماً شهدت تدفق أعظم إنجازاته واختراعه العديد من أدوات البحث العلمي والعمل الهندسي ، واكتمال أبحاثه في الميكانيكا وبيداه إسهاماته في الفلك وذلك لأن بادوا تابعة لحكم البندقية (فينيسيا) . وكانت البندقية تتمتع بالحرية العقلية على أراضيها ، لأنها قوية وثرية ، وبالتالي مستقلة إلى حد ما عن سلطة البابوات في روما ، قادرة على ردعها عن التدخل في شئونها الخاصة .

كيف وقعت الواقعة :

وأخطر ما في الأمر أن جاليليو الآن رواته مطامع الدنيا ، وأعمت عينيه عن قيمة هذه الأجواء الحرة ، فاستغل صيته الذائع وغيض إنجازاته لكي يحرز في موطنه الأصل وظيفة شرفية Sinecure أي منصبا يتقاضى عنه مرتباً كبيراً ولا يقوم بمقابلة بعمل كبير ، فيتحرر من العبء الروتيني البغيض في مصاضرات الجامعة ويتفرغ للبحث العلمي والكتابة . فأسرل إلى تلميذه القديم الذي تلقى على يديه التعليم الخصوصي وهو صبي يافع ، وقد أصبح الآن جرانديكو توسكانيا كوزيمو الثاني . استجاب كوزيمو لرغبة أستاذه ، وخلق مثل هذا المنصب خلقاً من أجل جاليليو ، تحت لقب عالم

الرياضة الأولى لجامعة بيزا ، ويمرتب عالٍ جداً .

والذى يجعل جاليليو ملوماً واقعة المواجهة والمحكمة ، أن جميع أصدقائه تقريباً نصحوه بالا يقبل هذا المنصب ، لانه لن ينعم هنالك بالصرية العقلية والاستقلال الفكرى اللذين نعم بهما في بادوا تحت حماية البندقية . أما دوق توسكانيا ، وإن كان عميق الإعجاب باستاذاه جاليليو ، فإن منصبه يعتمد من الناحية السياسية على رضوان روما ، وبالتالي يجب عليه في النهاية أن يفعل كل ما تريده روما . ويجمع مؤرخو العلم على أن جاليليو لو كان « قد ظل في بادوا ، لما اضطر إلى مجابهة محاكم التفتيش ولجان التحقيق » (١٨) .

ولكنه ذهب واستأنف في بيزا جهوده وإنجازاته ، وأهسل أبحاثاً في الهيدروستاتيكا ، وجمع المزيد من الحجج ضد خصومه الجوزويت ، وبضى قدماً في تأييد الكوبرنيقية والآن ، ما دام في بيزا فقد أصبحت آراؤه مرمى للهجوم بوصفها معارضة للاهوت .

فذهب جاليليو عام ١٦١٦ ، إلى روما ، وثاقاً من قدرته على إقناع البابا والكرادلة ومحاكم التفتيش بأنها ليست هكذا . فويل باحترام كبير . وتصور أنه طالما يتحدث في الطبيعيات فسوف يملك طوع بنائه في اللاهوت والسياسة حججاً مساوية تماماً لحججه الفيزيائية !! وهذا نوع من العرونة وسوء التقدير ، فما كان له أن يحرز أبداً في مثل هذا الموقف نجاحاً سياسياً ، ثم أنه - طبعاً - ليس متمكناً من علوم اللاهوت تمكنه من علوم الفيزياء .

لقد تلقى سفير جرانديكوس توسكانيا في

روما إخطاراً بخطورة تصرف جاليليو . ويبدو أن جاليليو لم يتبين أنهم يرونه يقوض من نفوذ الكنيسة الكاثوليكية التى أعلن أنه عضو مخلص فيها . فذهل باستدعاء محاكم التفتيش له لكي ينكر إيمانه بالتعاليم الكوبرنيقية .

عاد إلى فلورنسا يكسوه الألم والخزيان . فانكب على تدوين كتاب اسماء الحكيم أو المجرب (Assayer) نقد فيه نظريات الفلكيين الجوزيت في المذنبات ، وعرض لكثير من آرائه الهامسة . أشار هذا الكتاب بحق الجوزويت . فقام جاليليو بزيارة روما مرة أخرى عام ١٦٢٤ مثقلاً بالهدايا . ولكن أيضاً لم تلق نظرياته قبولاً . فانكب على عمله الشهير (محاورات حول نظامى العالم) . أرسلت المخطوطة إلى روما للإطلاع عليها ، فجات التوصية ببعض التصويبات ، منها حجة البابا ضد نظرية جاليليو في المد والجزر . وقد وضعها جاليليو ، ونشر الكتاب على النحو المرجو في عام ١٦٣٢ .

ثم اتضح أن جاليليو تعامل مع حجة البابا بأسلوب تهكمى ، واضعاً إياها في محاوراته على لسان الساذج ، فتأجج غضب السلطات في روما على اعتقاد أنها خُدعت وأُهينت . وعلى الفور تم إيقاف بيع الكتاب ، واستدعاء جاليليو إلى روما للعمل أمام محاكم التفتيش . وكما هو معروف ، بعد تحقيقات طويلة ، أجبروه تحت التهديد بالتهذيب أن ينكر إيمانه بالكوبرنيقية وهو جاثٍ على ركبتيه .

هكذا وقعت الواقعة .

عاش جاليليو البقية الباقية من حياته محتجزاً في بيته . وأكمل عملاً كبيراً ثانياً بعنوان (علمان جديان) وقام بتحريره

إلى هولندا ، فُنشر هناك عام ١٦٣٨ . وحتى في سنتيه الأخيرة كان يحرز كشوفاً . فدرس نودان القمر ، وأجرى تجارب على البندول للتحكم في الساعات ، وبحوثاً حول خواص السوائل استلزام منها تلميذه توريشيللى ، فاخترع البارومتر بعد وفاة جاليليو عامين . إذا كانت الكنيسة قد سمحت في أكتوبر عام ١٦٤١ للعالم الشاب توريشيللى أن يلازم جاليليو في أيامه الأخيرة وبعد أن فقد بصره ، فتعاون مع سلفه في هذه المهمة العالم الشاب فيفيانى في حفظ ما أسلاه جاليليو ، في خواتيم حياة ناشطة وعقلية بانذخة العطاء .

عن قرب أكثر :

هكذا تبين أنه لولا إعراس جاليليو عن نصيح الأصدقاء بالبقاء في بادوا ، ووقوعه تحت إغراء المنصب الذى يشتميه في بيزا لكان قد تسادى واقعة المحاكمة . ولعل حياة جاليليو الخاصة تكشف عن صعوبة أن نتوقع منه مقاومة الإغراءات المادية .

فقد تزوّى الأب فنشترتيزو جاليل عام ١٥٩١ ، فكان على الابن الأكبر جاليليو أن يعمل بمرتبه الضئيل أسرته المكونة من أمه وست من الإخوة والأخوات . وبحتى بعد أن ذهب إلى بيزا ، وارتفع مرتبه كثيراً ، ظل في ارتباك مالى مزمن بسبب كفالاته لأسرته . إن جهازاً اختبه فرجينيا ولغينا للزواج . وكان يتفق على أخيه الموسيقى الموهوب والمبذر ميكلا نجلو وعلى زوجته وأولاده الكثيرين ، فلم تكن الموسيقى تدرك عائداً مجزياً .

ومن هنا علة تدنى سلوك جاليليو الشخصى . إذ يبدو أن هذه التبعات العائلية جعلته يعزف عن الزواج خوفاً

Stuart Hampshire, (٩)
The Age of Reason, A Menator Book,
New York, 1956 p. 32.
R. G. Collingwood, The Idea of Nature,
Clarendon Press, Oxford, 1945. p 102-
103

(١١) كرسنا لهذه القضية :
د. ديمى طريف الفولى ، الحرية الإنسانية
والعلم : مشكلة فلسفية ، دار الثقافة
الجديدة ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

(١٢) فيرنر هيزنبرج ، الطبيعة في
الفيزياء المعاصرة ، ترجمة د. آدم السمان ،
دار طلاس ، دمشق ، ١٩٨٦ ، ص ١٢ .
(١٣) فرنسيس بيكون ، الإرجانون
الجديد ، ص ٥٩ ، ترجمة عربية ملحقه
برسالة :

د. د. فكرى زكى أبو الخير ، معنى الصورة
عند فرنسيس بيكون ، كلية الآداب ، جامعة
القاهرة ، سنة ١٩٧٨ ، (غير منشورة) .

(١٤) Bertrand Russell,
The Scientific Outlook, George Allon &
Unwin, London 1934. p 33.

(١٥) د. ديمى طريف الفولى ، مشكلة
العلوم الإنسانية : تقنياتها وإمكانية حلها ،
دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ١٦٢ -
١٦٢ .

(١٦) فرانكلين ج. باوير ، الفكر الأوروبي
الحديث ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود ،
الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٨ ،
ج ١ ، ص ٧٨ .

G. J. Crowther, A Short
History of Science, p 84- 85.

(١٨) أ. برنارد كرفين ، جاليليو :
ص ٥١ . في : رجال عاشوا للعلم ، ترجمة د.
أحمد شكرى سالم ، دار القلم ، القاهرة .
(بدون تاريخ النشر) .

(١٩) د. لويس عوض ، ثورة الفكر في عصر
النهضة الأوروبية ، مركز الإصرام للنشر ،
القاهرة ، سنة ١٩٨٧ ، ص ٢٧٥ .

(٢٠) G Crowther, op. Cit, p. 90.

حياته الشخصية ضعة الشرف
والتناقضات في نظام اجتماعى وشيك
التحلل (٢٠) ■

الهوامش

A. N. Whitehead, Science (١)
And The Modern World, Fontona
Books, Collins, 1975. p. 12.

See: T.S.Kuhn, The (٢)
Copernican Revolution, Cambridge,
1957.

Quoted in: G. J. Crowther, (٣)
A Short History of Science, Methuen
Educational, London, 1969. P. 48.

وقد قمنا بترجمة كاملة لهذا الكتاب ، بمشاركة
الزميل د. بدوى عبد الفتاح . وهى قيد الطبع
وستصدر قريباً تحت عنوان (قصة العلم) .
Whitehead, op. cit, p. II (٤)

(٥) ناقشنا هذه القضية في : معنى الفولى ،
فلسفة كارل بوبر ، الهيئة المصرية للكتاب ،
القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٤١٦ : ٤٢٥ .

(٦) C.D. Broad, Ethics And
The History of Philosophy, Routledge &
Kegan Paul, Londn, 1952. p. 19.

(٧) تعرضنا بتفصيل أكثر لدور جاليليو
التاريخى في تقدم العلم الفيزيائى ، انظر :
د. ديمى الفولى ، العلم والاغتراب
والحرية : مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى
اللاحتمية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ،
١٩٨٧ ، ص ١٧٦ : ١٧٩ .

(٨) جاستون باشلار ، العلمانية
الطبيعية ، ترجمة د. بسام الهائم ، دار
الشئون الثقافية ، بغداد ، ١٩٨٧ ، ص ٢٨ .

من أعبائه . فلم يتوان عن أن يعاشر
امراة من البندقية دعى مارينا جامبا
لأكثر من عشر سنوات معاشرة غير
شرعية ! وحين ذهب جاليليو إلى بادوا
انتقلت إليها مارينا ، ولكن أقامت في
منزل مستقل تجنباً للانتقادات .
(١٦٠٠) وليفيا (١٦٠١) - تبعاً
باسم شقيقته . ثم أنجبت في ١٦٠٦
صبياً اسماء فنشنتزيو ، أيضاً تيمناً
باسم أبيه . وقد انفصل جاليليو ومارينا
على مرادة عندما انتقل إلى جامعة بيزا
عام ١٦١٠ ، تاركاً في كنفها ابنتهما
الصغير لتقوم بتربيته على الرغم من
زواجها من أحد معارف جاليليو !
والأدهى أنه دفع بابنته إلى دير سان
مانير لتصبح راهبة . وكما يقول د.
لويس عوض : « هذا لون من القسوة
انفطعية التى لجأ إليها جاليليو لعلمه
بأن ابنته لا أمل لهما في الزواج من أحد
في مثل طبقته الاجتماعية » (١٩) .

إنها علامة استنهام كبرى ، تثيرها
سيرة مدنية لشخصيات عظمى ساهمت
في تنوير عقول البشر ودفع مسيرتهم إلى
الامام . فكيف تجتمع عظمة العقلية
وتألقها مع وضاعة الشخصية وتدنى
سلوكها ؟ وإن كانت علامة الاستنهام
في حالة جاليليو مجابة إلى حد ما . فكما
يقول مؤرخ العلم الكبير ج. كروثر :
« كان جاليليو نتاجاً لعصر ذاهب إلى
الأول ، تماماً كما كان خالقاً لعصر
جديد . فبينما تألفت عقليته ، عكست

الكلاشنكوف ويقتال ثم يضمن الجنة ...

وسأحاول في هذه المقالة أن أرى على مؤلف الكتاب بالحجة والمنطق مستعينا بآراء من كان أسلوبه حجة ومنطقا وعشقا للحقيقة الدكتور فرج فوده ...

● التهمة الأولى

هي أخطر هذه التهم وأكثرها مداعية لمواطفت المسلمين وهي رفض فرج فودة لتطبيق الشريعة الإسلامية



فرج فودة

عموماً والهجوم على التجارب الإسلامية المعاصرة وخاصة « السودان » (ص ٢٢) .. وبالطبع فإنه عندما يعرض المؤلف لهذه التهمة بكل هذه السطحية والعمومية فهو يعتقد أنه قد كسب الجولة ، وأن كل حديث بعدها هو محض لغو ، وتحصيل حاصل .

وبداية أقول إن أعظم ما فعله فرج فوده هو أنه أعلن هذا الرفض بدون أن يعقبه بكلمة ولكن كما يقول أغلب المثقفين المناهقين لهذا التيار .. دون أن يذيله بعبارات مثل نحن نوافق على تطبيق الشريعة ولكن خطوة خطوة أو فلننتظر قليلاً حتى ينصلح المجتمع إلى آخر ، هذه العبارات التي تقال لكسب

ف كان الدكتور فرج فوده مثل أبطال التراجيديا اليونانية مسابقاً إلى قدره المحتوم الذي لا مفر منه ، وكان أيضاً مطلبهم في درجة معرفته بهذا القدر ويقينه بأن تلك النهاية المأساوية هي فصل الختام ، ولكن الذي لم يكن يعرفه أو يتوقعه فرج فوده أن حيثيات حكم إعدامه ستصدر عن رجل دين يحمل شهادة الأزهري ، وأن مبررات اغتياله سيقدمها رجل يشغل منصب « رئيس قسم الدعوة » بالأزهر ورئيس ندوة العلماء !! ..

ومن المؤسف أن الدكتور فرج فوده وراهن وخسر الرهان . وراهن على إمكانية الحوار مع هؤلاء من أمثال الدكتور عبد الغفار عزيز مؤلف كتاب « من قتل فرج فوده .. » وراهن على أنه يوجد فرق بين هؤلاء وبين من أسماهم « المتطرفين » ، مع أن مثل هؤلاء الأساتذة الإجملاء ما هم إلا وجه العملة الأخرى الذين يقدمون الدعم النظري للقسم الثاني ، والذي ما عليه إلا أن ينفذ ويضغط على الزناد ، وهو في منتهى راحة الضمير تسانده الفتوى الطويخة بأيدى أمهر الفقهاء حاملي إختام باسيورسات الفردوس وموزعي صكوك الغفران وحماة حمى الكهنوت باسم التخصيص . والإرهاب باسم إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة

والدكتور عبد الغفار عزيز ضمن كتابه اتهامات خطيرة هي التكفير بعينه ، ونصب من نفسه ومن زملائه أعضاء اللجنة محكمة تفتيش تنقب في الضمائر وتطلق الأحكام ثم تجمعها بين دفتي كتاب لكي تكون عوناً وزاداً لكل من يريد ذخيرة فكرية يحشو بها

ويتساءلون

من

قتل

فرج

فودة ؟

خالد منتصر

ود هذه التيارات الجاهلية ودرء خطرهم من باب « أبعد عن الشر وغلنى له » ..

ورفض فرج فوده لا يدعز للدهشة والاستنكار لأن المسألة ليست مسألة دين بل هي مسألة سياسية بحتة ، أو بمعنى أخرى طرح لقضية سياسية شديدة التخلف والقفوض من خلال منطق ديني شديد القبول والوضوح .. ولنناقش هذا الاتهام من خلال طرح بعض علامات الاستفهام على المؤلف ..

أولاً : أى شريعة إسلامية تريد تطبيقها شيخنا العزيز ؟ .. هل هي شريعة باكستان ضياء الحق ، أم إيران الخميني ، أم شريعة قلب الدين حكمتيار الأفغانى الذى امتنع هو وأعوانه من أموال نقلبنا الميسونة الملايين ويأسم الشريعة أيضاً ، أم تراها شريعة نعيمى السودان والتي هاجمت فرج فوده بضراوة حين أعلن رفضه لهذه التجربة في حين أيدتموها جميعاً ، بداية من الشيخ الغزالي الذى قال عنها إنها كانت إلهاماً جليلاً من الله ، حتى الشيخ كشك الذى وصف مهاجميها بكلمات البليغة وأسلوبه المؤبد بأنهم « كلاب تنبح » ، مروراً بعبد الطيف حمزه ويوسف القرضاوى والتمسسانى الذى نصح نعيمى وقتها بأن يحذر مهاجميه وأن يكبح جماحهم ولا يفسح لهم في غيهم بحجة حرية الرأى والكلمة وصلاح أبو إسمايل الذى قال إن أول عز نالته السودان بسبب تطبيق الشريعة هو أن « عز الدين السيد » رئيس مجلس الشعب السودانى ظفر بالثقة العائلية فصار رئيساً للاتحاد البرلمانى الدولى وهذا دليل على تقدير العالم لتطبيق الشريعة !!

ولننظر بسرعة إلى هذه التجربة

المضيئة والتي تحدث عنها كل هؤلاء بإعجاب وافتخار .. طبعاً في البداية نصب النعيمى نفسه إماماً وعدل مواد الدستور لكي تتسق مع تجربته العظيمة ، وكانت أول مادة فيه مبايعة الإمام مدى الحياة ، واختياره لخليفته بكتاب مختم ومن مواده أيضاً لا تجوز مساعلة أو نقض بيعة الإلم واعتبارها خيانة عظمى .. والإمام هو الذى يشكل المحاكم الاستثنائية ، مع حرمان المتهم من الاستئناف إلى آخر هذه المضحكات المبكيات ، وطبعاً تم التهليل لقطع الأيدي والرجم ، أما الجورج الذى عض بآنيابه شعب السودان فإنه كان في رأى مؤيد التجربة مجرد اختيار يبتلى به المؤمن لامتحان صدق عقيدته واقتناعه بتطبيق الشريعة ...

وسيد المؤلف د. عبد الغفار عزيز بأن هذه ليست الشريعة ، وإنما الشريعة هي في التاريخ الإسلامى الجيد ويقودنا هذا إلى علامة الاستفهام الثانية وهي : هل التطبيق الفوري للشريعة وقتها تبعه صلاح فوري للمجتمع وحل فوري لمشاكله ؟ وكانت الإجابة التي قدمها فرج فوده هي بالنفى ، وقد قدمها الفقيه بمنطق رائع وحجة دامغة وأمثلة واضمة ، فبالرغم من وجود الحاكم المسلم الصالح (عثمان الذى لا يشكك أحد في تقواه وصلابه) والرعية المؤمنة (صحابة الرسول وأهله وعشيرته قريوى العهد به وبرسالته) والشريعة (التي كانت بالتأكيد مطبقة) .. بالرغم من وجود اضلاع المثلث التشريعى الثلاثة ، فإن العدل لم يتحقق ولم يسد الأمن والأمان ... إذن فالعدل لا يتحقق بصلاح الحاكم ، ولا يسود بتقوى الرعية ، ولا

يتأتى بتطبيق الشريعة ، وإنما يتحقق بوجود ما يمكن أن نسميه « نظام الحكم » أو القواعد التى يقول عنها فرج فوده في كتابه « الحقيقة الغائبة » « هي ٢٢ » قواعد تنظم المجتمع على أساس لا تتناقض مع جوهر الدين في شيء ولا تصدم مع معطيات العصر في إظهارها العام ...

ويرى الدكتور فرج فوده أنه بوفاء الرسول استكمل عهد الإسلام وبدأ عهد المسلمين بماله وما عليه ، فيصرخ فينا المؤلف عبد الغفار عزيز في نهاية كتابه ص ١٢٠ مالنا ومال عهد المسلمين ، فكل أحكام الشريعة لا نستطيع أن نحكم عليها إلا فيما يسميه المؤرخون بالعصر الذهبى للإسلام ، وهي فترة الخلافة الراشدة ، والتي استمرت ثلاثين عاماً ..

وإذا وافقنا على أن هذه المدة هي العصر الذهبى فهذه للأسف جبة عليه وليست له ، فإذا كان التاريخ الإسلامى لا توجد فيه إلا هذه الثلاثين سنة على مدى ١٤٠٠ سنة بعد التنقيب والبحث والاستبصار والتضبيب والتضبيب فاعتقد أن لمرج فوده ولنا الحق أن نذكر ، مجرد شك ، دون أن يصدر علينا حكم بالقتل !! ...

● التهمة الثانية :

في صفحة ٢٨ يقول المؤلف عبد الغفار عزيز عن فرج فوده : بأنه يبيع الزنا ، أما على غلاف الكتاب فيخطو خطوة أبعد وهو أنه يبيع بيوت الدعارة ، يعنى أنه يريد تنظيمًا للعبة ، ولا يريد لها « سداح مداح » ، السلامة ، فيطالبون بإقامة حد الزنا عن ثقة كاملة منهم أنه حد مستحيل التطبيق ...

وطبعا هذا الكلام يجد هوى في نفوس من يعانون من كافة أنواع الكبت والقهر، ويستتفر عزيمة من يقولون بأن المرأة لها ستران الزواج والقبر، والدكتور عبد الغفار عزيز ليس أول من اتهم فرج فوده بهذا الاتهام البشع، فالشيخ صلاح أبو إسماعيل سبقه إلى ذلك، ولكن بأسلوب بلاغة « فرد الملاية »، حينما كتب له في الأحرار وطلب منه أن يأتي له بزوجته وأمله فإذا فعل (فرج فوده) فلا كرامة له، وإذا لم يفعل فهو أناني ... وأترك لك عزيزي القارئ الحكم على مثل هذا الأسلوب في الحوار ..

ولننظر فيما كتبه فرج فوده في هذا الموضوع والذي استحق بسببه كل هذا الهجوم وكل هذه البذاءة ..

في كتابه « الحقيقة الغائبة » وفي معرض رده على من يرقعون علقهم بأن الإسلام هو الحدود ... ناقش فيما إذا كان الماضي صورة بالكربون للحاضر، وهل ما كان يطبق على بشر كانوا يتسرون بالجواري ويحل لهم زواج المتعة، يطبق على شباننا المعاصر الذي لا يستطيع أن يفتوح بواحدة لعجز ذات اليد، ولا تشفع ظروف الحياة المعاصرة لهم كما شفعت ظروف المجاعة للساكرين في عهد عمر ؟ ... وحتى لا يذهب الخيال بالقارئ فيؤيد المؤلف الكتاب في اتهامه ندع للكلمات فرج فوده في كتابه الحقيقة الغائبة من ١٢٠ ليدافع بنفسه عن نفسه .. يقول « نحن هنا لا ندعو للزنا، أو تبيد إباحته، كما يحلو للبعض ممن لا يرى الحياة إلا من خلال رجل وامرأة والشيطان ثالثهما، إن يقول وإن يفهم عن جهل، أو يلزم عن شيق، ولا تفعل ما يفعله البعض ممن يؤثرون

ويضئ فرج فوده في شرح كيف هو مستحيل التطبيق فوجود أربعة شهود عدول يرون الفعل رأى المبل في المكحلة هو حلم من الأحلام في وقتنا الحاضر لا يتم إلا في أفلام البورنو ...

ويتحدى فرج فوده هؤلاء المتشددين بتطبيق الشريعة أن يبحثوا في ملفات قضايا الزنا من نصف قرن حتى الآن وإن يعطوه مثالا واحدا لقضية يطبق فيها الحد ...

والسؤال هنا من الذي يطالب بالعقوبة، طالب المستحيل، أم طالب تنفيذ القوانين الوضعية الحالية والتي تثبت الزنا حتى بالمكاتب، والتي أعدمت ثلاثة من الشبان في حادثة اغتصاب المعادي، بالرغم من تقرير الطبيب الشرعي الذي أثبت بكارتها — ونظن أن البكارة تسقط الحد — وننتظر الإجابة

● التهمة الثالثة: إباحة الخمر:

في صفحة ٤١ من الكتاب يتهم المؤلف فرج فوده بأنه يبيع صناعة وشرب الخمر، وطبعا هذا ليتخيل القارئ مفكرا سكيراً لا يترك الزجاجة من يده والقنينة من جيبه، وبالطبع لن يستطيع الشباب المسلم أخذ كلامه مأخذ الجد وسيأخذونه على أنه مجرد هذيان سكارى، ورأى الدكتور فرج فوده في أن عقوبة الخمر ليست أحد الحدود كما يقولون وهو يشارك الشيخ شلتوت في قوله بأنها عقوبة تعزيرية (ص ١١١ الحقيقة الغائبة)

وبالطبع لو كان الشيخ عبد الغفار يحيا في عصر « أبو حنيفة » لافتي بتكفيره كما فعل مع فرج فوده الذي لم

يصل إلى نصف ما وصل إليه أبو حنيفة في رأيه عن الخمر، والتي حط منها نبذ التمر والزبيب ونبذ العسل والتين مشاركا في ذلك الصحابي عبد الله بن مسعود، وبالطبع كان عدم وجود عبد الغفار عزيز في ذلك الوقت من سوء حظنا ومن حسن حظ الإمام أبو حنيفة ...

● التهمة الرابعة: سب الصحابة

في صفحة ١١٨ يتهم الشيخ الدكتور عبد الغفار عزيز الدكتور فرج فوده بأنه يسب الصحابة ولذلك يجب أن يعاقب لأنه لم يقتل لأمر النبي صلى الله عليه وسلم في قوله « لا تسبوا أصحابي » ..

والواقع أن هذا الخلط نتج عن تصور المؤلف أن الصحابي المقدين هو الصحابي السياسي، وأنه في الموقفين شخص واحد علينا تأويله وإجلاله وعدم معارضته وهذا خلط بين وهم متشبه بين كل من يتعرضون لمثل هذه الأمور ... فلم يتعرض أحد وأولهم فرج فوده على إيمان وتقوى وتدين هؤلاء الصحابة، ولكن الاعتراض عليهم عندما مارسوا السياسة وانغمسوا فيها وبدأت حرب حماية المصالح واستحواد المغانم ...

وتتساءل عن كان قاسيا على الصحابة ؟ فرج فوده أم السيدة عائشة التي قالت عن عثمان بن عفان ذي النورين: اقتلوا نعتاً لعن الله نعتاً ...

من كان قاسيا ؟ فرج فوده أم على ابن أبي طالب كرم الله وجهه عندما قال لابن عباس في رسالته إليه عندما طالبه برد أموال بيت المال حين كان واليه على البصرة « أما تعلم أنك تأكل حراما

حول السريالية والسياسة بشير السباعي

فا موضوع السريالية والسياسة موضوع هام من أكثر من زاوية. وإذا كان مهماً من زاوية التاريخ لأبرز حركة فنية في زماننا، فإنه مهم بدرجة أكبر من زاوية علم سوسيوولوجيا الانتلجنسيا الراديكالية الذي أرسى أسسه المنهجية مايكل لوف، المفكر الفرنسي البرازيلي الأصل، في كتابه عن جورج لوكاش. ولهذا فلا مفر من الاقتصر تعقياً على مقال سمير غريب على الإشارة إلى مجرد «نماذج»:

١ - يزعم الكاتب أن إعجاب السرياليين بثورة أكتوبر الروسية إنما يرجع إلى عام ١٩١٧. فلماذا إذا كان مايزال يوسع أراجون أن يكتب في مستهل عام ١٩٢٥ في مجلة «كلارتيه»: «الثورة الروسية؟ انكم لن تفلحوا في منى من الاستخفاف بها. إنها على مستوى الأفكار، لا تعدوان تكوين أزمة وزارية ملتبسة؟» ولماذا يرجع ساران اليكسندريان حماس بريتون لثورة أكتوبر إلى عام ١٩٢٥، عندما قرأ كتاب

تروتسكي عن لينين؟

٢ - يزعم الكاتب أن جماعة «كلارتيه» - وهي جماعة هجينة حدد خصائصها تروتسكي منذ صيف عام ١٩٢٠ - كانت جماعة «شيوعية»، بما يوحي بأنها كانت امتداداً للحزب الشيوعي الفرنسي، فلماذا إذا اتخذت هذه الجماعة من السرياليين موقفاً مختلفاً عن موقف الحزب المذكور؟

٣ - يؤكد الكاتب أن بيان «الثورة أولاً واثم» (١٩٢٥) - دليل التقارب بين السرياليين وجماعة كلارتيه والذي جعلت به الحرب المغربية في عام ١٩٢٥ - قد وقع عليه، بين آخرين، كاتبان بلجيكيان على صلة وثيقة بالحركة السريالية كانا بين أعضاء جماعة تسمى

«الفلاسفة» والصحيح أنه لم تكن هناك آنذاك جماعة بهذا الاسم لاق فرنسا ولا في بلجيكا، بل كانت هناك مجلة فرنسية يشرف عليها لوفيفر وبولينز اسمها «فلسفات»، وقد صدر البيان باسمها، كما صدر باسماء مجالات «كلارتيه» و «الثورة السريالية» (فرنسا) و«مراسلات» (بلجيكا).

٤ - يزعم الكاتب أن البيان المذكور قد أشاد بمعاهدة بريست ليتوفسك (١٩١٨) والصحيح أن البيان لم يشد بالمعاهدة نفسها، والتي أملتھا العسكرية الألمانية على الجمهورية السوفييتية الفتية، بل أشاد بسياسة لينين في بريست ليتوفسك، والحرصة على نزع السلاح الشامل. ومن المعروف أن لينين قد أيد المعاهدة مجبراً - تحت تهديد الحراب الألمانية - وأن السوفييت قد سارعوا إلى إلغائها بمجرد ما أن أصبح ذلك ممكناً من زاوية الموقف العسكري.

٥ - يستغرب الكاتب من عدم توقيع تروتسكي على بيان «من أجل فن ثوري حر» الذي شارك في تحريره، وينسى أن توقيع تروتسكي - رجل السياسة - على بيان يدعو الفنانين إلى تأسيس اتحاد أممي للفن الثوري الحر، كان من شأنه - في ظروف الحملة الستالينية المناوئة للثروتسكية - أن يخلق تصوراً زائفاً مؤداه أن الاتحاد المقترح ليس غير منظمة تروتسكية، وهو ما حرص تروتسكي على تجنبه.

٦ - يزعم الكاتب - الذي يتصدى لهمة الكتابة عن السريالية والسياسة - أن نظام موسوليني الفاش قام في إيطاليا في منتصف الثلاثينيات (!) وهو زعم لن تقوم بتصحيحه، ويكتفى بإيراد شاهدة على نوع من «الكتابة» ■



تصوير للفنان مصطفى احمد

الانتشارات والتنبيهات

٢٠٨ مصر — التواش السينمائي في الوطن العربي ، حسين بيومي

— العرب والنظام العالمي ، بهي الدين الرشيدى —

دورينمات في القاهرة . عر الدين بدوى — اضافة للإضافة البسيطة .

ها. عبد الفتاح . رئيس — قراءة المجلة ، فتحى عبد الله .

الامارات — البيت : ثنائية الدم والزعفران ، عبد العزيز مواشى .

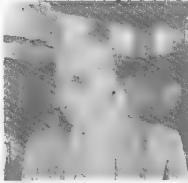
فرنسا — أوجين ديلاكروا ، الإنسان والحريّة ، بيل فرج .

مصر (اسامة القفاش) — المغرب (مصطفى
المستوى) . لبنان (محمد سويد) —
سوريا (هيلم حقي) — السودان (عبد
الرحمن النجدي) — الأردن (عيشان
مدانات) — العراق (بندر عبد الحميد) —
تونس (عبد الكريم قابوس) . والجدير
بالتذكر أن البحث الخاص بكل بلد قدّم بمعرفة
باحث من أهلها فيما عدا بحث العراق الذي
كتبه باحث من سوريا .

وقد شارك في التعليق على الأبحاث د. عبد
الوهاب المسيري والنقاد : سمير فريد ،
ابراهيم العريس ، كمال رمزي ، محسن
ويلى ، على أبو شادي ، حسين بيومي ،
هائم النحاس .

تضمنت الحلقة عرض فيلم « مصطفى أو
الساحر الصغير » إخراج محمود خليل راشد
عام ١٩٣٢ ، وهو العرض الأول للنسخة
الجديدة من الفيلم الذي مولت حلقة البحث
عملية ترميم النيجاتيف الخاص به وطبع
نسخة جديدة منه ، وقد تم تقديم الفيلم في
الحلقة بوصفه اكتشافاً لفيلم مصري غير
مدرج في القائمة المتداولة للأفلام المصرية .
كما تضمنت الحلقة تقديم عرض فيديو عن
السينما الصامتة في سوريا وعرض فيديو
آخر عن السينما الصامتة في المغرب .

وكان من المقرر — حسب ما جاء في
إصدارات الحلقة — عرض فيلم « قلبي
الزمن الضائع » إخراج محمد كامل القليوبي
عن المخرج المصري الراحل محمد بيومي ،
ولكن إدارة المركز القومي للسينما اعتذرت
لوجود جميع النسخ خارج البلاد ، كما كان
من المقرر أيضاً عرض أفلام محمد بيومي
(وهي تستغرق ثلاث ساعات وعشر دقائق)



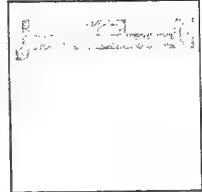
سعد الدين وهبة

وتحت مآمل أن يستمر هذا التقليد لتقديم
وترسيخ المفهوم المتكامل للثقافة السينمائية
والذي أصبح يشمل الأدبيات السينمائية إلى
جنب الأعلام .

أحد الحلقين — المشار إليهما — واشترك
عليهما النقاد السينمائي سمير فريد ، وقام
الاتحاد العلم للفنانين العرب بالتعاون مع
مهرجان القاهرة السينمائي بتنظيمهما
وتمولهما .

تحت عنوان : التراث السينمائي في
الوطن العربي « السينما العربية الصامتة »
انطلقت حلقة هذا العام في مركز القاهرة
الدولي للمؤتمرات بمدينة نصر في الفترة من ٦
ديسمبر إلى ٨ ديسمبر ١٩٩٢ ، بواقع ثلاث
جلسات يومياً من الرابعة إلى العاشرة
مساءً . وقد افتتحها سعد الدين وهبة رئيس
الاتحاد العام للفنانين العرب ورئيس
مهرجان القاهرة السينمائي الدولي وأعلن
إهداء الحلقة إلى المؤرخ عبد الحميد سعيد
مؤسس أرشيف الفيلم القومي في مصر .

وقد عرضت ونوقشت في الحلقة ثمانية
أبحاث رئيسية تمثل لمحات حول عربية وهي :



التراث السينمائي في الوطن العربي

للعام الثاني على التوالي
تعد حلقة بحث في إطار مهرجان
القاهرة السينمائي الدولي . وكانت الحلقة
الأولى قد انعقدت في دورة المهرجان لعام
١٩٩١ تحت عنوان « التفسيرات
السينمائية في الوطن العربي » .

وحلقة البحث تقليد جديد لمهرجان
القاهرة السينمائي يخرج بالثقافة
السينمائية من نطاق ضيق ، يتوقف عند
حدود عرض أفلام من جنسيات مختلفة أو
إنلحة الفرصة لجمهور المثقفين للاستمتاع
برؤى سينمائية للثقافات متنوعة ، إلى نطلق
أوسع يتناول الجوانب التاريخية والفكرية
والجمالية وغيرها من القضايا والمشكلات
المتعلقة بالسينما .

ولكن إدارة أكاديمية الفنون اعتذرت لعدم انتهاء عملية التوثيق العلمي لهذه الأفلام .

علاوة على الأبحاث الرئيسية أصدرت إدارة الحلقة ثمانية إصدارات إثنائية متنوعة وهي : مقال في المنهج . أفلام لومير العربية (سمير فريد) . ورقتان عن التراث السينمائي أحدهما عن فلسطين (قاسم حول) والأخرى عن الكويت (فاروق عبد العزيز) . ملف عن محمود خليل راشد (أحمد كامل مرسى) . « فجر السينما » تأليف محمود خليل راشد عام ١٩٢٢ (صورة فوتوغرافية لأول كتاب مصري باللغة العربية عن السينما) . كتاب فيلم « مصطفى أو السلاح الصغير » . من الملف الصحفي للفيلم وقائع الزمن الضائع (تحية إني مخرج الفيلم محمد كامل القليوبي) .

يكتسب موضوع حلقة البحث أهمية كبيرة من زاوية الثقافة القومية بصورة عامة ، والثقافة السينمائية بصورة خاصة ، فالتراث السينمائي هو جزء من ذاكرة الأمة ، ولن تتحقق بصورة جادة دراسة ذلك التراث قبل أن تتوافر مادة التراث نفسه وخاصة مراحلها الأولى أو البدايات التي ما تزال مشبعة تبحث عن من يجمعها بل عن من يثقب ويتقصى بغية العثور على وثيقة مرئية أو وثيقة مكتوبة . من هنا تعد الحلقة بمثابة جميع لتلك الجهود ، التي يقوم بها عادة أفراد بداب وحساس ، إلى جانب تدريس الوسائل التي تساعد على رصد التراث والبحث عن أفاق جديدة لتلك المهمة الشاقة .

كان المقترح أن يكون موضوع بحث هذا العام « السينما العربية الصامتة » أو البدايات في كل بلد عربي محل البحث ،

وذلك - حسب مداخلات مشرف الحلقة - ضمن مخطط يستهدف رصد التراث السينمائي العربي على مدى ثلاث سنوات وفي إطار ثلاث حلقات بحث تنتهي بحلول العيد الخواري لاكتشاف السينما عام ١٩٩٥ ، ولكن بعض الأبحاث لم تلتزم بالمدى الزمني الذي حدده البحث وتجاوزته إلى ما يمكن أن يسمى الواقع السينمائي . ونأمل أن يتم تداركه ذلك التجاوز في الدورة القادمة وإن يستكمل رصد التراث السينمائي في بقية الدول العربية التي لم تتواجد في حلقة هذا العام .

عند قراءة الأبحاث المتعلقة بالدول نجد أن بحث مصر - رغم أنه يدور في المدى الذي حددته حلقة البحث - ينحصر في موضوع محدد وهو فيلم مصطفى أو السلاح الصغير ١٩٢٢ ومخرجه محمود خليل راشد (١٨٩٤ - ١٩٨٠) حيث يتناول سيرة حياته بالتفصيل وخاصة الفترة التي اهتم فيها بالسينما والمناخ العام الذي نشأ فيه ، كما يعالج البحث ظروف إنتاج الفيلم ومكان التصوير ومكان عرضه لأول مرة والأصداء التي أحدثها فضلاً عن تناولها للقصص التي بنى عليها الفيلم وتقديمه تحليلًا نقدياً للفيلم ذاته وتكليمها لمهارات المخرج الحرفية . بحث أسماء الفلاش عن فيلم السلاح الصغير ومخرجه أحد أهم أبحاث الحلقة من حيث قدرته على الإحاطة بموضوعه وتوثيق معظم الوقائع والأحداث مما يجعله إضافة وليس تكراراً للجهود التي تبذل لتاريخ وتوثيق السينما في مصر . وإذا كان بحث مصر معني بالتدقيق في إحدى التفاصيل الخاصة بالسينما الصامتة فإن الأبحاث والأوراق المتعلقة بباقى الدول العربية تشتمل على

محاور عديدة يتم من خلالها تناول التراث السينمائي في كل بلد سواء في عصر السينما الصامتة أو البدايات ومن تلك المحاور : تواريخ وملابس أول عرض سينمائي ، إنشاء أول دار عرض ، أول تصوير داخل البلاد ، أول إنتاج قومي ، أول إخراج ، النroad وسيرة حياتهم ، الكتابات المتعلقة بالسينما (نقدية ، سيناريوهات .. إلخ) المصنفات ، الكتابات الخاصة بالأفلام ، قائمة بالأفلام الصامتة أو الأفلام الأولى (فيلماجوراليا) ، مكان حفظ سوابق الأفلام كيفية الحصول على النسخ الموجبة من الأفلام ، وجود مكتبة سينمائية وإرشاف قومي للفيلم . وإن كانت بعض الأبحاث كما أشرنا - قد تخطت أمدى الزمن المحدد لتلك الحلقة فإن بعض الأبحاث أيضاً تجدها قد تناولت جانباً دون آخر من تلك المحاور وأجابت على بعض وليس كل التساؤلات المطروحة في ورقة الدعوة إلى الحلقة فمثلاً : ورقة (فلسطين) تضمنت فقط حواراً مع أحد النroad . ورقة (العراق) لم تتطرق إلى السينما الصامتة بأي تفصيل ، ورقة (المغرب) رغم أهميتها القصوى من حيث المنهجية لم تتناول سوى الأفلام الروائية ولم تتطرق إلى الأفلام التسجيلية أو القصيرة ولم تحسّ على أية معلومات عن شمال المغرب المنطقة الإسبانية سابقاً ، ورقة (تونس) لم تورد فيلماجوراليا رغم أن أهميتها منهجية صارمة من حيث الشكل . وربما كانت ورقة (سوريا) هي الوحيدة التي تكاد تكون قد أجابت على كل التساؤلات وعالجت كل المحاور المطروحة للبحث .

من أسباب النقص في بعض الأبحاث القليل وسلاسل البحث وغياب المراجع ،

الغربية صاغه الباحث أسامة القفاش فيما أطلق عليه التماس مع (أو اختراق) الثقافة الغربية . وقد أكد د. المسيرى على إبراز هويتنا الثقافية المستندة إلى المراكز التراثية والإسلامية ، وتدعيم الأصالة بدلاً من التعلق بالنزعات الغربية مثل الصداثة وما بعد الحداثة . وكان من أهم القضايا التي أثرت تعثر وجود سينما قومية في وقت مبكر في بعض البلدان العربية مثل السودان والعراق والأردن ، وقد طالب البعض بتقديم أوراق تناقش تلك القضية الحيوية بأسلوب علمي ، ودون حساسيات معنوية قوة وهيمنة السينما المصرية التي حالت دون ظهور سينمات في تلك البلدان ، أو الاستناد إلى ميراث وحيد مفترض وهو دور الاحتلال الأجنبي في الحيلولة دون انبثاق سينما قومية في بلاد بعينها مثل سوريا على سبيل المثال .

في ختام الحلقة طُرحت تصورات عديدة من جانب الباحثين والمشاركين تبورت في عدد من التوصيات ، التي تعبر عن أهمية وقيمة الحلقة في رصد التراث السينمائي في الوطن العربي والاهتمام بالحفاظ عليه

ونظراً إلى أن تلك التوصيات موجهة إلى مؤسسات وهيئات رسمية وشعبية في كافة الدول العربية ، فإننا نورد هنا من خلال هذا الوسيط الذي قد يصل إلى كل البلاد العربية :

- إنشاء سينماتيك مركزي للأفلام السينمائية العربية بواسطة جامعة الدول العربية ، أو إحدى الدول العربية .
- الاهتمام بدراسة الأفلام الأجنبية التي صورت في البلاد العربية

ذلك مصطلح - الفيلم القومي - : ففي رقبته المقدمة بعنوان « مقال في المنهج » اعتبر الناقد سمير فريد أن « الأفلام السينمائية لا بد لها من الأفلام التي صورت على أرضها ، أي كانت لغة الفيلم المكتوبة في السينما الصامتة أو المخطوطة في السينما الناطقة ، وأيما كانت جنسية رأس المال أو جنسية المنتج أو المخرج ، ومن الواضح أنه يستند إلى مكان التصوير في تحديد جنسية الفيلم ومن ثم تصبح « الأفلام التي صورتها شركة لومير [الفرنسية] في العالم العربي منذ عام ١٨٩٦ هي أول الأفلام العربية . بينما نجد الناقد مصطفى المسنولي في بحثه القيم عن السينما في المغرب يعتبر أن الأفلام التي صورت على أرض المغرب من جانب الأجنبي المحتل الأفلام كولونيالية ، ويعرف الفيلم المغربي بأنه « كل فيلم أنجزه مخرج مغربي ، انطلاقاً من نظرة داخلية ، غير متعالية ، تنطلق من الواقع المعيش .. » ومن ثم اعتبر الباحث الفيلم التربوي القصير « صديقنا المدرسة » الذي أخرجه المغربي المصري بنشقرتون عام ١٩٥٦ أول فيلم مغربي ، وقدم فيلموجرافيا كاملة تحوى ٧٨ فيلماً روائياً صورت جميعها في المغرب ما بين ١٩١٩ - ١٩٥٦ باعتبارها تنتمي إلى مرحلة ما قبل تاريخ السينما المغربية .

أنتسخت معظم التعقبات في الحلقة بالتركيز على الملاحظات المتعلقة بالمنهج أو المعلومات أو الوثائق الخاصة بكل بحث ، وبقياساً تخص السينما بصورة مباشرة وملموسة ، بينما خصص د. عبد الوهاب المسيرى تعقيباً لما يمكن أن يكون قضية فكرية عامة ، منطلقاً من موقف إزاء الثقافة

وخاصة فيما يتعلق بذلك الفترة المبكرة من تاريخ السينما في الدول العربية ، الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى الاستناد إلى الشهادات والروايات الشفاهية رغم ما تحتمله من أخطاء وهفوات واعتبرها وثائق ، بل وحدد مصادر البحث .

ولقد أظهرت أوراق الحلقة حقيقة عدم وجود أرشيف للفيلم القومي ، وغياب المكتبة السينمائية (السينماتيك) ، مع كل ما يعتبه ذلك من تجديد وتنشيط وإعداد للتراث السينمائي في معظم - ولا نقول كل - الدول العربية . ومن ثم لم يجد أي بحث مكان واحد يعينه يمكن العثور فيه على سوابق الأفلام أو أي نسخ منها .

لم تقدم كل الأبحاث فيلوجرافيا للأفلام الصامتة ، وبعض ما قدم كان فيلوجرافيا غير كاملة . وقد عاد بحث تونس إجماله من تقديم فيلوجرافيا (مستندة إلى تاريخ العرض - كالمعناد) بأن ذلك النوع من قوائم الأفلام هو : مجرد حصر للمعلومات وأن فن الفيلوجرافيا أصبح وثيق الارتباط بعلوم التواصل والمعلومات ، وأن لهذه العلوم قواعد ، واقترح الباحث بديلاً هو إقامة ندوة حول وسائل ومنهج العصر الفيلوجرافي في العالم العربي . ملفتا بذلك الانتظار إلى قضية ربما لا تكون مرتبطة فقط بالتوثيق السينمائي وإنما بكل ما يتعلق بعمليات التوثيق .

تأكد من خلال الأوراق والتلفيزات التي شهدتها الحلقة وجود ما يسمى بإزمة المصطلح ، حيث بدت بوضوح اختلافات التصورات والمفاهيم المتعلقة بالتاريخ والنقد السينمائي وربما كان أبرز مثال على

المغرب والنظام العالمي الجديد

عن التوجهات الرأسمالية وتطبيقاتها في المجالات السياسية وغير السياسية تحدث الدكتور عمر بوزيان مؤكدا أنها مفروضة وليست اختياراً سواء بالفنفسية للشعوب من المفسرية أو الأسبقية . كما اضاف ان الرأسمالية تشكلنا ومضمونا لقوم على منطق التفرقة وتصنيف البشر إلى مواطنين من الدرجة الأولى والثانية .

وتساءلت الدكتورة عزة وهبي عن إمكانية تجاوز تلك المرحلة التي استخدمت فيها فرنسا الرأسمالية كأحدى أدوات سياستها الاستعمارية والاستعاضة عن ذلك باتجاه مستحدث يقوم على استخدام كثرات حضارى في التجمعات الإنسانية التي تسود فيها هذه الرأسمالية .

وانضمت الدكتورة المنطاني في التساؤل عن إمكانية عمل نوع من توزيع الأدوار العربية في علاقتنا مع أوروبا حيث أصبح القيام بدور عربي جماعي مشتركاً متعزياً في المرحلة الآتية . وقد ردت الاستاذة ودودة بعدم جدوى مثل هذا التصور لأن أية دولة عربية إذا تصدت لمشكلة لهذه المهمة فسوف تكون مصطلحها الذاتية هي دافعها بطبيعي مادام ليس الأول . وذلك تصرف طبيعي مادام ليس هناك ارتباط ما بعمل جماعي أو تنسيق مشترك .

اما الدكتور اسماعيل الدبش فقد تحدث مشيراً إلى ما نظرت به صحيفة جزائرية عن اهداء ليبيا لوثيقة صادرة عن وزارة الدفاع الفرنسية تركز على ست قضايا كملفات لتواصل سياسة الرأسمالية في منطقة المغرب العربي والريف الناطقة بالفرنسية وترتكز تلك النقاط الست على : الثقافة الفرنسية ، تسييس النفوذ الفرنسي ، تحقيق

ف خلال شهر أكتوبر الماضي اقامت الجمعية العربية للعلوم السياسية بمشارطة عدة جهات منها وزارة الخارجية والمجلس الأعلى للشباب والرياضة ومركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة ، ومركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام . ندوة عن «العرب ونظام عالمي جديد» شارك فيها نخبة من الأساتذة المتخصصين منهم الدكتورة ودودة عبد الرحمن (مصر) ود . عمرو زيان (المغرب) ود . عزة وهبي (مصر) ود . اسماعيل ديش (الجزائر) والاستاذ بهي الدين الرضيدى « مصر » .

عن التأثيرات المتبادلة بين العرب وأوروبا تصدلت الدكتورة ودودة عبد الرحمن وخلصت إلى تأكيد عدم فاعلية الدور الفرنسي والأوروبي في إطار ما يسمى بالنظام العالمي الجديد ، وقد توصلت لهذه الظاهرة رغم التسليم في الوقت نفسه بأن أوروبا أصبحت قبطاً صاعداً يمثل كتلة متميزة في إطار النظام الدولي العالمي . وسوف يظل دورها هامشياً مادامت ملاح مشروع هذا النظام الجديد تقص عن مدى الهيمنة والسيطرة الأمريكية المؤثرة في تشكيله وبثاقه . وبالتالي ينكس مثل هذا التصور على المرحلة الآتية للعلاقات العربية الأوروبية .

○ الاهتمام بدراسة الأفلام غير العربية الناطقة بالعربية ، أو من أصول عربية .

○ تمويل البحث عن الأفلام المفقودة بواسطة المؤسسات السينمائية العربية الحكومية والشعبية .

○ تمويل عملية ترميم نيجاتيف الأفلام بواسطة المؤسسات السينمائية العربية الحكومية والشعبية بواقع خمسة في المائة من الميزانيات السنوية لهذه المؤسسات على الأقل . واعتبار هذه المهمة من مهماتها بمعدل عن موقف صاحب حقوق الاستغلال فيما يتعلق بالإنفاق على النيجاتيف مع إعطاء الأولوية للأفلام القليلة للاشتغال .

○ تمويل مشروع إصدار دليل علمي شامل لكل الأفلام التي تحمل الجشديات العربية .

○ توجيه اهتمام الباحثين في الكليات والمعاهد الجامعية المعنية إلى الاهتمام بالبحث في تاريخ السينما العربية .

○ إنتاج الأفلام السينمائية والبرامج التلفزيونية الوثائقية عن رواد السينما العربية .

○ توفير الأفلام السينمائية على شرائط فيديو للبيع في أسواق خاصة تقام في إطار المهرجانات السينمائية العربية .

○ إقامة أسواق خاصة لبيع وشراء المطبوعات والوثائق السينمائية في إطار معارض الكتب ومهرجانات السينما العربية ■

حسين بيومي

الأزيم جمال عبد الناصر إنه إذا كان من السهل بناء المصانع أو السد العالي فإن بناء الرجال أصعب . وأشار إلى إحدى السبلات في المواقف العربية التي تطرأ خلال الصراعات العربية ضد قوى غير عربية حيث نجد بعض العرب متعاطفا مع المعسكر الآخر مثلما حدث بالبنسبة لمصر بعد حرب ١٩٦٧ أو للصراع خلال حربه الأولى بالخليج .

من سوريا تحدث د . جورج جبور عن مشكلة الهوية وأكد أن منطق الوجود العربي هو القوة وتساعل عن وضع سفير إسرائيل القادم في مصر وهو داود اصلمان الذي ينتمي إلى أصل مصري ؟

ثم قدم رئيس الجلسة أحد المفكرين من المستشرقين الروس وهو ديمتري اسكاروف الذي تحدث بعربية سليمة وتناول أسلوب تعامل العالم العربي مع روسيا مؤكدا أن هناك روابط ومصالح مشتركة ، وإن للعرب مصلحة غير مباشرة ، وإن كانت حيوية في استعادة روسيا قدراتها ووضعها الدولي . ثم انتقل إلى نسب الوسائل لتحل العرب مع روسيا ولخصها في عدة نقاط أولها تقدي الأساليب السلبية وأعمال التهديد أو الضغوط فذلك انتهى أمره حيث ليس لروسيا مصالح مباشرة بدولة ما بالمنطقة وثانيها أنه لا يجوز استخدام الوسائل ضد بعضنا مثل المنطقة في مجال السلاح حيث هناك مزايا لدى الروس في هذا المجال لا تتوافر لدى الغرب ■

التواجد الأمريكي وأخيرا أكد أهمية تجاوز الخلافات الحالية للوصول إلى أمن عربي قومي

أما الدكتور محمد سعد أبو علم (مصر) فقد تحدث عن بعض المبادرات العملية لإعادة الثقة في نفوس العرب ولكن بإجراءات بسيطة تتعلق مثلا بتحسين معاملة العرب في المطارات والموانئ ويدخل في إطار ذلك تخصيص معمرات خاصة بهم في المطارات وأشار إلى أنه من المطلوب إسراع حين للولائق إلى جانب حين الخلاف ، وبالنسبة للقضية الأمن القومي أشار إلى أن استيلاء إيزان على بعض الجزر العربية تم رغم تواجد القوات العربية بالمنطقة مما يؤكد من جديد أنه لا شيء من الأمن القومي . كما أشار لصريح لوزيرة خارجية تركيا تحدث فيه عن ضم منطقة الموصل .

ومن مصر تحدث الدكتور احمد يوسف أحمد الذي ركز بداية على أنه في ظل الديمقراطية يمكن قيام علاقات عربية أفضل كما تطرق للحديث عن المتغيرات التي أفرزت مبدأ توازن المصالح بدلا من توازن القوى .

ثم انتقل إلى أن ما يجري من توصيات يمكن أن يكون له خطورته إذ يحصل في طياته زوال النظام العربي بدخول أطرافقليمية أخرى كإسرائيل وتركيا فيما يتم من ترتيبات . أما عن القضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان فقد أوضح أنها تأخذ أبعادا نسبية حيث يؤيدها الغرب عندما تتعلق بشركاء له ... بل الأمر يتعدى ذلك إلى المنكسرين العرب الذين يؤيدونها أو يعارضونها وفقا لانتماهم أو موافقهم .

أما د . ابراهيم كروان (مصر) فقد تحدث عن الاهتمام ببناء الرجال مشيرا إلى قول

مشكل الحدود ، إلى جانب مشاكل الاقليات وضغوط دوائر الفرنكفون وتقسيم الشخصيات والمنظمات ذات التوجهات الفرنكفونية .

أما كاتب هذه السطور فقد تحدث معنيا على بعض البحوث خاصة ما جاء في حديث د . ودودة الذي جمع بين المنهج النظري والتطبيقي فاشار إلى تميز الدور الفرنسي خاصة في حرب الخليج فالد بات بموقفها المعروف بالقتال على عملياتها على تصريح الكويت دون ضرب المواقع داخل العراق ولكنها اضطرت إلى تعديل موقفها هذا إلى جانب دورها تجاه القضية الفلسطينية فقد تميزت بداية بالتصاعد بإجراءات مشتركة مثل بيان البندقية أو منفردة كالاعتراف بدولة فلسطين واستقبال الرئيس ميتران للرئيس عرفات بقصر الاليزيه ، ونفس هذا الوضع ينطبق على صراع العرب مع البوسنة والهرسك ، حيث يقدم حلفاء العرب المعونات والدعم العسكري لهم هذا بينما المعونات والدعم للبوسنة والهرسك من مصادر اوروبية أخرى ، طبعا بالإضافة لمصادر الاسم الممنحة وأمريكا .

وفي إحدى الجلسات الهامة لهذه الندوة تواصل الحديث في هذه الجلسة التي ادارها د . علي الدين هلال رئيس مجلس البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة وكان موضوع البحث حول كيفية مواجهة العرب للوضع الدولي الجديدة .

بدا الحديث د . اسعد عبد المجيد (الغرب) وقد ركز على ثلاث نقاط أولها أهمية العودة إلى أسلوب المصالحة . كما تطرق إلى الواقع الحالي الذي يلخصه عن ضرورة إيجاد أرضية عربية إسلامية للعمل على تقليل

بهي الدين الرشيد

إضافات إلى البسيطة

ف الجيل الجديد بمثابة المثلث الأخضر في أرض معطاة ، يحتاج إلى الرؤية والرعاية والحب . والمصائب الأكبر لمسرحنا العربي أننا لا نحصى ثلثنا ، ولا نحافظ على أخضراره ، وتتحول سنوات الفن إلى سنوات عجاف ، تلقف علقا أمام الإبداع ، عندما يتوقف الجيل الجديد عن العطاء . وربما كان السبب الجوهرى في هذا الخلل الواقع في مسرحنا العربى أن مسرحنا غير متواصل ، وغير دؤوب على الاستمرار ، يقع في فضاخ «الموضة» ، ويرمى نفسه في أحبولة الشعارات .

لذلك كله لا نجد أساسا نقدية وتاريخية قومية ؛ تجعلنا ننظر بعين الرصد ، وروح النظم والتحليل إلى تجاربنا المسرحية ليس فقط لرصدها وتوثيقها ، وإنما لتصنيفها كذلك ، وطرح الجديد منها ، والاستغناء عن المكرر والراكد فيما بينها . والدليل على قولنا هذا ينبع وراء العديد من الفواهر الفنية البذعة التي ضاعت وسط سراب الملوح الفنى لبيد عينا الذين يحاولون تقديم إبداعاتهم رغم كل العقبات المواجهة - فيحفظون ، وتاهت خلف بيروقراطية المؤسسات التي لا تحمى مواهبهم وتلقف حجر عثرة أمام إبداعهم .

والسؤال المطروح : هناك دراسات علمية مستمرة تقوم بالفعل بدراسة تجارب المسرحيين المسرحيين والرواد الأوائل والأجيال المتعاقبة - تسعى لتوثيق هذه التجارب ، وترى لكل منها مكانتها الحقيقية داخل تراثنا المسرحي ؟ وما هو دور كل ميدع في الإضافة أو المساهمة في تطوير لغة المسرح العربى المعاصر ومفرداته ؟

لشك في ذلك كثيرا .. وشكوكي لها ما يبررها : فلا توجد تلك الدراسات الختانية الساعية إلى القيام بهذا الدور الذى يكلف لنا عن جهود هؤلاء المبدعين بمختلف أجيالهم . ولعل جيل المبدعين من الشباب يحاول كل منهم أن يلق على قدميه بمجهوده الفردى من أجل تحقيق الذات ، واقتراح الجديد المنبثق عن عوالمهم المسرحية المبتكرة . ومعظمهم قد أصيب بالإحباط ، أو لم يستطع أن يحقق رؤيته الفنية حتى النهاية وقيل كل شيء لم يلقم هؤلاء بشكل موضوعى علمى ، ولم نتعرف عن قرب على مسرحهم ولا على أفكارهم . إنه جيل حسن الجريئة وورشته المسرحية وانتصار عيد الفتح ومسرحه الصوتى ومنصور محمد وقراته « ستوديو ٩٠ » وصبحى شريف ومسرحه الصامت وغيرهم .

منصور محمد - رحمه الله - كان مخرجاً من المخرجين الشباب المبدعين ، الذين حاولوا أن يبحثوا للمسرح عن صيغة جديدة ، لا تعتمد على الكلمة ، وإنما تعتمد على مفردات لغة مسرحية جديدة ، تستند على عناصر واتماط وشخصيات ، بل ولحداث محلية قومية ، تعتمد في صياغتها على لغة فنية عالمية ؛ مما يجعل أعماله تتميز بروحها المصرية الأصيلة ، وطابعها الإنسانى الهللى .

بدأ منصور في فكرة تكوين فريق «استديو الممثل ٩٠» منذ أن درّب على يد الدكتور نبيل منيب ، وبدأ في تكوين مجموعات عديدة من شباب الجملعات ، ومن أكاديمية الفنون ، وكان أول نتيجع في سنة ١٩٩٠ . وكانت باتكرة أعمال الفريق عرض «اللعبة» الذى قُدم في معظم مسارح القاهرة والمحافظات . إن العرض الثنائى للفريق هو «إضافة بسيطة» . يتكون من ثلاث عشرة لوحة ، كل منها تتصل عن الأخرى ، ويحمل في طياتها معنى يختلف عن المعانى الأخرى المتواجدة في المشاهد الختالية وهى «النشيد الوطنى الافتتاحى» و «الزياء المصرية الحديثة» و «غزل البنات» و «الحذاء القومى» ، وبفصل بترولى ، وثلاثة في مهمة رسمية و«فصل دينى» ، و«السلام الموسيقى» ، وبين مع مين» ، و«النشيد الوطنى العسكرى» و «الثورة الداخلية» ثم «النشيد الوطنى الخلقى» . تتور هذه السلوصات في مجموعها حول مختلف الموضوعات والأحداث التى يلتقطها المؤلف / المخرج من الحياة في المجتمع المصرى للتعبير عنها فوق الخشبة ، لا لرصدها رصدا واقعا ، ولا لتقديمها بشكل توثيقى

الأصيل في تحريك مجاميع الفرقة ، وتحقيق الهدف الدرامي والرسالة الفكرية التي تحملها هذه اللوحات مثل لوحة «الأزياء المصرية الحديثة» : حيث نشاهد جمعا غفيرا من الناس يرتدون ملابس ذات طرز مختلفة والأوان كثيرة ، يتحركون بشكل راقص ، ويظهر تعاملهم مع الحياة اليومية بما فيها من صخب وضجيج الشارع وازدحامه ، والمشاجرات التي تحدث به والأنماط المختلفة التي تتحرك خلاله ، وتأتي هذه الملابس على الناس . ويظهر في نهاية المشهد طفل يرتدي جميع الطرز الموجودة .

إن تميز هذه اللوحة يتجلى ليس فقط من التحريك الديناميكي لمجاميع الممثلين بتقوى فوق الخشبية ، بل لأنها تتربط في معناها من التأكيد على ضياع الشخصية المصرية وبحيث عن هوية ، فيما تتغير الهوية بتغير الزنى والرداء والقناع . ولعل السخرية الرمزية للمحتوى يبرز بشكل القرب إلى الخلاصة من وجود هذا الطفل الصغير - رمز المستقبل - وهو يرتدي زياً طرازه الخاص ، بل جميع الطرز الموجودة في نهاية المشهد فوق الخشبية وإمام أعيننا دون لبثات أو استقرار أو حتى اختيار لطرز قومي خاص بنا . ومن أهم اللوحات كذلك : لوحة «السلام الموسيقي» وتنتصر أهميتها في المعنى الذي يتناقل مفهوم التعليم في مدارسنا الذي يعتمد على التلقين ، والمطالبة بالنظر إلى هذه القضية بمنظور أكثر تطوراً ، وملائمة للظروف الجديدة للمجتمع . ويتحقق ذات المعنى مع لوحة معين مع مين ، التي تزينها حي سكنيا مزدحما من أحياء القاهرة ، تسكن به عدة عائلات وتظهر المشكلات الحياتية مثل الخلل التلفزيوني والذوية الأطفال المخدرة ،

الاستدارة ، أو السخريه بما يشاهده . إن هذه اللوحات المستعرضة مختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، إنما تعكس المجتمع المصري بأسلوب قريب من «الغوتو - مونتاچ» أي الأسلوب المعتمد على الصورة أو اللوحة باعتبارهما جزءا لا يتجزأ من صور عديدة أو لوحات أخرى تكشف المجتمع بأكمله فوق الخشبية . إن هذا الأسلوب الفني يقدم لقطات سريعة من الحياة فوق الخشبية ، اختيرت خصيصا داخل مجتمع بعينه ، تربطها رابطة فنية تنصب في القضية والهيم الواحد أو هو الوطن «بلادي»

تتميز معظم هذه اللوحات بالتعدد والتكوين الذي يهمل أحيانا إلى الكاريكاتورية المبسطة السليجة ، فلما نشاهد في اللوحة السادسة ثلاثة في مهمة رسمية ، فنرى فوق الخشبية المنتظرين عند عيادة الطبيب الذي يساعد في أنجاب النساء ، وتحدث علاقات تنقسم بقربانية بين الطبيب وممرضاه من النساء اللاتي يخرجن من عيادته وقد أنجبن أطفالهن ، وكان الطبيب هو الوحيد القادر على مساعدة النساء للتأجيل . نكتنا نشاهد لوحات أخرى تصل إلى قدر لا بأس به من التفوق الفني

بحث ، وإنما للسخرية منها والقيام بتقد مسئوليتها وما تطرحه من مشكل عند الإنسان المصري في صورة القرب ما تكون إلى ما يطلق عليه «بالكباريه المسرحي» على شكل نيفي مسرحية ساخرة سريعة .

أهمية هذا النوع المسرحي الذي يقترحه المخرج منصور محمد يعتمد في معظمه على الحركة الموحية المجسدة للفكرة - أي فكره ، دون استخدام الكلمة ، والاستعانة بمجموعة من الطيات المذبذب تدريجيا عضليا وجسديا يتيح للممثل في مسرحه أن يشكل جسده وفقا للقضايا الحدث أو الفكرة المطروحة . ويستند هذا الأدوات التي «إضافة بسيطة» على ذات الأدوات التي استخدمها منصور محمد في عرضه الأول «اللحية» ، فهو يستعين بالإضاءة الموحية المبهرة أحيانا ، والمفسرة للحدث والشخصية أحيانا أخرى ، والتي تقوم بوظيفة التعليق مرة ثالثة . أما الإيقاع العام فيصل إلى حد السرعة أو الإبطاء حسب بواعث المواقف المسرحية ، وغالبا ما يكون الطابع العام في العرض المسرحي استعراض هذه اللوحات بإيقاع أقرب ما يكون إلى اللهاث ، كما لو كان المخرج يستشعر بعدم الاطمئنان على تحمل المفارح التواجد حتى نهاية العرض : لتصل إليه رسالة العرض . ويتخذ هذا الإيقاع شكلا له خصوصيته وتميزه ، فلا يعتمد على الإيقاع العام لكل لوحة بمفردها فقط ، ولكنه يُشكّل مع اللوحات الأخرى استمرارية فنية موحدة تطرح السؤال تلو السؤال الذي تفرسه اللوحة ، ويتوقف عنده المشهد ، فيتوقف أمامه المخرج بدوره ، بهدف الوصول به إلى التفكير فيما يراه ، أو الإيقاع به في حالة من



دورينمات في القاهرة

ق زيارة السيدة العجوز، مسرحية قاسية، ولهذا السبب نفسه لا ينبغي أن تعرض بطريقة قاسية، بل ينبغي أن تقدم بكل ما يمكن من الإنسانية، بحزن لا يغضب، وفي نفس الوقت بشيء من الفكاهة، فليس هناك ما يؤذي لهذه الكوميديا التي تنتهي نهاية تراجييدية، أكثر من الجدية. (دورينمات: حول مسرحية «زيارة السيدة العجوز» - الرويا الإبداعية - ترجمة: أسعد سليم).

وبهذا المقام ينطلق «يسرى خميس» صعد ومترجم هذا النص، إذ يلتقط هذا الوصف الذكي، الذي صاغه المؤلف، ومن ثم يحتل الإعداد الدرامي للنص بمفهوم بالغ الحماسية، مضيقاً على العرض ملمحاً إنسانياً ببالغ الرهافة يفتك الطرح المضموني، فينبعث به عن الطرح السياسي المباشر، ومقرباً من التعبير عن السورطة الإنسانية.

فالخطاب السياسي عندما يتم صياغته فنياً بفجالة فإنه يبتسر العالم ويحده في مقولات تجريدية غير قادرة على ثني الفروق الدقيقة بين الظواهر، ومن ثم فإن المحدث الذي هتم إلى الأساس بإظهار الجوهر الإنساني خلف التفسير السياسي الخاص بدورينمات فعد إلى تخليص النص الأصل للمسرحية من كل الزوائد التي تخص المجتمع الذي أنتجه، ويصير التركيز على الفعل الدرامي

جوهرياً لتكوين نسيج العرض المسرحي المقدم. وربما يكون في طرجه بهذا المنهج أكثر إحياء وتواصل مع المخرج من المسرحيات التي تعتمد على بُنية الحوار في تكوينها. وتبقى القضية قلقة والسؤال مطروحاً: كيف تقوم بحماية هذا المسرح وندافع عنه من أجل الاستمرار وعدم التوقف؟ وكيف تساعد فنانيها على مواصلة تجاربهم دون خوف أو فرح من النقد المرتقب؟ علماء بأن فرقة استديو ٩٠، مهددة بالتوقف بعد انتهاء عرضها «إضافة بسيطة» فوق خلفية مسرح الهنجر الذي قد تبني تقديمه فقط، وعلى الرغم من أن أعضاء الفريق ومعهم مخرجهم الممثل جمال إبراهيم، مستعدون للاستمرار في رسالة مسرحهم «استديو ٩٠» إننا نستقرئ في كلمات المخرج منصور محمد ومؤسس الفرقة داخل برنامجه الفني إرهاباً بمستقبل غير حنون لمسرحه. لقد كتب هذه الكلمات قبل موته:

[...] ماذا يكون حلمي وأنا أتمزق على فراشي، أفس أن جسدي لا يتسع لروحى، وقلبي لا يتسع لحبى، ولحس أن عمرى لن يعول لطموحى، لكنى أدرك أن وطنى يتسع لجميع ما أحس، إنها الحليقة الدخما إليه.. ليست مُطَلَّة، ليست مقيدة وليست الوحيدة.. فلحليقة الوحيدة سوف نتركها في حينها، كل على حدة، وعندما نتركها لن نختلف!!

هناء عبد الفتاح

والفساد الخلقى، ومشاكل المراهقة. إننا نشاهد الجميع من خلال هذه العلاقات المركبة - لا يعرف كل منهم أين يتوجه وفي أي اتجاه يسير؟، وكأننا يؤكد منصور محمد على فكرة الضياع ثانية عبر منططور حيلى والعلى غير متكسلف، باحثاً عن طريق. ويختتم العرض المسرحي «إضافة بسيطة» بمشهد نهائى يُغلق الإطار الذى افتتحه المخرج بالشهد ذاته وهو «النشيد الوطنى الختامى» الذى نشاهد فيه مجموعة كبيرة من البشر يقفون داخل بروزاً صورة، ويعلمون بترديد النشيد الوطنى بطريقة صحيحة بمساعدة الميسر، الذى يترجم الجماعة في ترديد النشيد الذى يقوده فلان الشعب سيد دويش، بلادى.. بلادى، وكان كل ما حدث فوق الخشبة من لوحات استعراضية تنتهى إلى «بلادى»، ويتعلق داخلها البشر، يبعثون عن انفسهم، هن أولئك الذين يحجون ببلادى!

إن أهمية هذا العرض - في رأيى - أنه يتوسل بأدوات فنية أخرى، لا تعتمد على الكلمة المترجمة للنص المسرحي، بل أدوات ترى في التعبير الحركى الجسدى الفردى والجماعى قضية فكرية، وأداة فنية بالدرجة الأولى، بالاستعانة بأدوات المسرح الأخرى مثل الرؤى والمهمات المسرحية (الجمادات قطع الأكسسوار) والأضواء كمفردات

هذا الوضع الإنساني الشائك ، إنه إعادة إنتاج للطرح المضموني لدى « دورينيات » ومعبراً عن رؤية للوضع العالمي الجديد وموقعنا منه .

على مستوى جماليات العرض يأتي الأداء التمثيلي كعنصر هام وإبرازي ، فبناء جميل بحضورها الطائي ورهائتها التعبيرية ، استطاعت التعبير عن الجوانب النفسية والانفعالية ، عبر إهتمامها بالتفاصيل الصغيرة والتي تمنح الشخصية الدرامية

توترها وحيويتها ، إذ اهتمت بدراسة الإنفعالات الداخلية وترجمتها ملامح وجهها وتفاصيل جسدها إنه أداء يزاوج بين جماليات التمثيل للمسرح بخشونته ووضوحه الصركي ، ورهافة الأداء السينمائي وبقته التعبيرية ، وهذا الأداء المغمم بالتفاصيل الدقيقة كليل بان يشير التوحد مع الشخصية الغنية ، فالتفرج لا يتوحد مع نغم ، وإنما يتوحد مع الشخصية ذات الأبعاد النفسية والإنسانية المختلفة والتي تشبه تركيبته ، وحينئذ ينسرب المعنى المضموني للفتقرج عبر كلية العمل الفني وليس عبر الاستلاب تجاه نغم شخصية من شخصياته ، وقد عبرت الرؤية الإخراجية لمحمد صبحي عن أهمية شخصية « كلارا » درامياً بتصدرها لشخصية المسرح معظم لحظات العرض دلالة تزايد سلوحتها وهيمتها التي حازت ، وبما ترمز له من معان سياسية .

أما جميل راتب أو « الفريد » ، فقد اهتم بإبراز الملامح الخارجية للشخصية عن طريق الاعتماد بشكل أسلي على الكلاسيك التمثيلي الذي ينقل المعنى مقترناً من الأداء المسرحي الرصين ، الذي يبغي في الخلق الأول



فريدريش دورينيات

المال والمظلمة التي جاءت بها « كلارا » . وهذه الرؤية - على هذا النحو - ما هي إلا استعارة فنية عن الوضع السبلي العالي غداة الحرب العالمية ، والثنية وظهور النمط الأمريكي كقوة إقتصادية وعسكرية جديدة مهيمنة للإستعمار بعمومه الجديد ، أما أوروبا فقد خرجت من الحرب منهكة اقتصادياً وإجتماعياً تنتظر يد أمريكا المدودة بالمساعدة والهيمنة . إنه المفاخر الأمريكي الذي خرج من أوروبا ليعود إليها ثنية محملاً بالذهب وبايديولوجيا رأسمالية جديدة معلية لقيم المفاخر الذي امتك السطوة والمال ، ولتذهب إذن أخلاقيات العرجوازيات القديمة للجحيم !

هكذا تم تفسير نص دورينيات منذ كتابته ، وهكذا يلتقط يسرى خميس جوهر النص بتقديمه هذه الفترة على وجه التحديد ليتلازم مع الوضع العالمي الآن ، أو ما يسمى بالنظام العالمي الجديد وصلبته أمريكا .

إن هذا النظام بإطرافه الصناعية « كلارا » يتم التعبير عنه فنياً عبر الكوميديا السوداء التي تركز على السخرية المريرة من

الأسلى - من ثم - هو عودة « كلارا » إلى بلدها « جالين » ، ومحاولتها الإنتقام من المدينة التي طرحتها ، لذلك فقد خلص المخرج النص من الحبكة الفرعية التي تنبش الطرح الفكري الذي أراد « المخرج » أن يركز عليه فيسهل - من ثم - الكشف عن دلالة تقديم هذا النص في هذه الفترة بالذات والتي تتج بالمفاهيم الإجتماعية والسياسية ، وعلاقة مجتمعنا وضعه في سياق المنظومة العالمية .

وتتركز التيمة الأساسية في العرض من خلال عودة شخصية « كلارا » إلى بلدها « جالين » ، يعد أن حازت الثروة والسلطة ، لتساوم من تنكروا لها ويصبح السؤال الأساسي للعرض هو هل تستطيع أن تحقق ما أودت ؟ بداية تعبر « كلارا » عن رغباتها الدرامية عبر محاولتها شراء تلك القيم التي جاهد هذا المجتمع عبر تاريخ طويل في بلورته ، ومن ثم تعمل على بيع هذه القيم الإنسانية المطلقة كالعائلة أو الأخلاق في منظومة السوق ، والتي تعبر دلالية عنها حيث يخضع كل شيء لآهزون السوق ذلك المتصالح على الإنسان وإنسانيته ودرامياً بتحقيق هذا بمطالبة « كلارا » الفصاح من صديقها السابق « الفريد » ، لأنه أنكر أبوته لظلمة منها ، والذي أثمرته علاقتها السابقة به ، وقد شاركه أفراد المدينة هذا الإنكار ، وما هي الآن تتبرع بملعون من الدولارات مقابل قتل الفريد ، ويصبح التوتر الدرامي ناتجاً عن موقف الأفراد المدينة : هل سيبيعون قيمهم مقابل المال ، أم أنهم سيرفضون هذه الرشوة ؟ إن العرض ينتهي بموت « الفريد » على يد أفراد المدينة ، وكان المدينة قد إختارت

يلبس تلك الثياب النائمة
يستلقي على سرير النوم
ويوقد شيبنا من العزلة

وكما أن الثياب تنام ملء خيوطها ، فإن
للماء داخل هذا البيت صوتاً وجسداً
وبداخله أيضاً تصير للمختلف شيوتهما في
احتضان الأجساد العارية .. وكما أن المحبة
تدخل من شقوق البيت ، فإن الجدران قد
ترجع لتضيئ علينا .. فيصبح ظلاً لا يتبع
ظليله .

وبيت ميسون صقر الشعري كائن حي ،
يتنفس بعنف ويحادثنا ، كما تقص علينا
الاشياء خبرتها فيه . ففيه تستمع الشاعرة
إلى الزوايا وهي تحدث الأجل بقرعها كي
تلمسها بدفء حتى يخرج البزء من جسد تلك
الزوايا ، فتقتصد اساريها بالشقوق
الصغيرة . مثل هذا البيت لابد أن تتناهب
الحالات الإنسانية ، فقد يبدو عابساً
كالبشر ، أو متسلطاً كالطفلة . فلننظر إلى
هذا البيت الغارء ذي الحجرات المتطابقة في
السك والغلاظة السلطة في تقبل الموت
الفاضح ، حيث يستحيل خدماً أسيرة
عميقة . هذا البيت ذو التركيبة المختلفة بين
عبوس السلطة وابواب الحلم المغلول ،
يستحيل إلى حضن واسع بارء . في هذا البيت
تهجس الشاعرة : آه أو تستريح التجاهيد
فوق الجدران !

فما هو شكل الذات التي تقطن هذا
البيت .

إنها تلك الذات التي ما إن تدخلها الشمس
حتى تستقبل بالياقوت . وحسن ثقيب
الشمس عنها تهضر الشتاء على ليل هذا



البيت : ثنائية الدم ، والزعران

فالبيت .. هو بصنتنا في
هذا العالم . بداخله تكسب الاشياء
ملامحنا الشخصية . وتصير العلاقات بين
اللائث والفراغ انعكاساً للعلاقات الإنسانية
به . فكيف نرى هذا البيت بعيون امرأة ؟
وكيف تكون صورته حين تكون تلك المرأة
شاعرة ؟

إن ميسون صقر حين تقترب من البيت ف
إنها تتحسن اشياءه ، ثم تلك دلالة العلاقات
بين الأضياء والإنسان . وهي يشاعريتها
المخلقة - ودارها الأتوى - تدخل في عمق
التفاصيل لتأسرها داخل قصص الشكل .
فتبدو التلميحات غامضة إلا من خلال
الجزئيات :

الثياب المعلقة على السرير
تنام ملء خيوطها

والصور المشتعل يسلم الغرفة
على أن تظل كابية

والجسد يطفئ الأنوار جميعها

إبراز إنفعالات الشخصية ، لقد كون ، جميل
راقب ، بجوار ، سناء جميل ، فثانياً رائعاً
وضع المثلثي أمام طريقين في الأداء
التمثيل .

لم تستطع الرؤية التشكيلية ، إن تعبر
عن الطرح المضموني ، للنص ، بحيث تعبر
عن الخراب المادي للبنىات الموجودة
بالمدينة ، والتي تدل دلالة واضحة على
الخراب النفسي ، لأفراد المدينة ، فاعتمد هذا
الطرح التشكيلي على الإبهار الشكل المعتمد
على الشكل المضمونة ذات الألوان الزاهية
محاولة أن يحلث الفترة التاريخية ، في نمط
البناء ، فالمشهد الذي يصور بانوراما للمدينة
يعج بالأيونية التي تدل على الفخامة مما يشعر
المتلقي بالثراء والرفاهية وهو ما يتغنيه
النص ويؤكد على عكسه .

والواضح أن خجة الديكور ، كانت تهتم
تحديداً بأدوات الجمهور وبنهاره تشكيليا .
إلى أن يصل في بعض الأحيان إلى عدم قدرة
قطع الديكور إنتاج معنى ما ، كما حدث
بالنسبة للطائر ، أو الطائرة . بل كان
الوظيفة الأساسية لهذه القطع ، هو الإمتاع
البصري ، رغم أنه يستطيع امتناع بصرياً
عبر تصوييره للبيوت المهدمة والخرمة . تبعاً
للمقولة التي تؤكد أن القبح قادر على الإمتاع
لو وضع في سياق فني وجمالي ، يظهر
جماله .

ولم ينجو من هذا المنطق ، سوى قطع
قليلة استطاعت نقل المعنى كالشجرة التي
كانت تستخدم كخلفية للقاءات (كبراو
الغريد) ■

عن الدين بندي

مضطربة ، إذ تلجأ إلى الخيال المستانس الذي لا يمتلك حضوراً كاملاً يكسر نمطية الكتابة كما في الكراس الأول ، إن التجربة هنا هي اكتشاف الأرض النموذج وهي تجربة مثالية نذكرنا بكثير من قصائد الريادة ، أما من حيث التشكيل فقد استخدمت ذهنية شاذة فكرة التشتت ليطلق التوقع ولهذا اعتمد الجملة الشعرية القصيرة والمنفصلة في البناء والدلالة .

أرض التعاليم والمرأة والوجع
أرض الموت إذ يختم على اكتافنا ليلا
أرض البحار الصفر

واستمر الشاعر في إشارات المكثفة حتى انفضح لأمه النموذج فلم يملك إلا أن يخاطبه (ألا بارئى مراكبتك - يدم الفس فوق مصطب البحر) .

ورغم المصولة التي يذللها الشاعر لاصطياد الصور الطازجة إلا أن القصيدة ظلت داخل إطار الكتابة السائدة .

في الكراس الثاني تبدأ التجربة من المطلق حيث التجريد كامل ومكثف في مفردة واحدة وهي [بيضاء] ثم يسبح هذا التجريد على الوقائع المحسوسة التي رافقته من الطفولة حتى الموت فيقول :

بيضاء أصياف عصور الأرض م البدء
وحصان قرينتنا القديمة أبيض
أبيض غيم الربيع وزهور لوزنتنا

وهكذا حتى يختلط البياض بكل ما تلح عليه حواسه مثل رداء الإخت أو كف الحبيبة ، وجدران مدرسته بعدها ما تصف الخنائية العظيمة ويتسع فضاء القصيدة ويقترب أكثر من الشعرية المنافرة ركنيا البحر في تلك السنة



قوة المخيلة

قإن أهم ما يميز الشاعر عن غيره هو القدرة التخيلية التي تجعله قادراً على الجمع بين الأشياء المتباينة والعناصر المتباعدة في علاقات متناسبة تزيل التباين والتباين وتخلق الإنسجام والوحدة وبالتالي صياغتها في علاقات جديدة ، وتنطوي مسألة التخيل هذه على خاصية مهمة مصاحبة للشعر وهي الحسية .

وما دامت مدركات الحس هي المادة الخام للتجربة فينبغي ألا تكون القصيدة محاكاة حرفية للاحساسات بوجه عام ، فهذا يجعلها نسخاً يفقد التخيل قدرته الفاعلة ، وهذا ينفي الحسية الخشنة المصاحبة للانفعالات الغرائز وسيطرة الحواس ، كما ينفي الحرفية الآلية ، فيجعل العلاقة بين الشعر والمدركات علاقة بها نوع من التجريد .

والشاعر خلد النجار في ديوانه ، فصائد لأجل الملاء الضائع ، تبدو قوة المخيلة

البعث . تلك الذات التي تتصرد على سلطة الجدران ، كما تتصرد على سلطة الجسد المشوه بالعادات والتقاليد ، وكان تلك الذات أول المتحركات على سلام الفوضى ، لتكون هي نفسها أول الأحياء وآخر الموتي . وهنا لا يتحدد عالم الذات بتلك الفاصلة التي تفصل الجسد عن جسد آخر محايد ، لكنها تصبح هذا العالم الذي يقبع خارج التاريخ ، والذي يخرج علينا من بين شقوق الجدران ومن المدفأة والهاتف والصنبور .

وعندما يتعلق الأمر بالذات ، تصبح التفاصيل هي سيدة الحقيقة الشعرية ، وهنا تصبح الشاعرة مهية لاكتشاف أدق تفاصيل الحياة ، كما تصبح العلاقات العرضية بين الإنسان والأشياء هي مفتاح الرؤية الشعرية :

الأبواب منفلت العالم ،
واحتفال وحيد
والأبواب انفتاح الضوء
على لون مباحث
ويقرن الخروج
ووجه له صبغة هذا الباب
وفعل اكيد
يوأجهنا

فأواجهه بارتباكنا ■

عبد العزيز موافي



كان النجم يعرفني
وكان الحصان يعرفني

إلا أنه يعود إلى ذاته في مواجهة
البياض أو المطلق فيردد « هذا صولى ،
هذا شعرى ، هذا عثلى » لكنه يتكسر
سرّة أخرى ويقول في شبه تودد
« بيضاء ، بيضاء عندما كنت صغيراً ،
ضاعت الدمية في البحر » ، حتى يصل إلى
نهاية التجربة فيكون الاستسلام كاملاً
(كانت الاطبال بيضاء من البدء ، وكان
الكفن أبيض)

الشاعر الحديث يشغل في بنائه
اللغوى ، فهو يخلط بين أجزاء الكلام
جميعاً إلى الحد الذى يجعل إيمانها
تؤدى عملاً ماعداً ، فتتخبط الفروق
بينها جميعاً ، ولكن الحياة الإنسانية
ما هى إلا مجموعة من الأعراف
والتقاليد ، واللغة إحدى هذه
المجموعات ، ومحاولة الشاعر لتحرير
اللغة ليس ملكها الفشل الكامل : لأن
اللغة في الشعر تتطور إلى عرف وتقليد
داخل الاطار للظرف اللغوى ، وهذا
الطور يأخذ طريقه تدريجاً وليس
بالضرورة أن تحس به ، وقد تم ذلك في
تجارب عديدة في الشعر العربى الحديث
مثل صلاح عبد الصبور وحسب الشيخ
جعفر ومحمد عفيفي مطر وادونيس .

اما خالد النجار فقد وقع تحت سلطة
اعراف وتقاليد النص السابق عليه فهو
في بعض القصائد مثل (تيه (١) ، كنت
صغيراً) . وقع تحت أغراء النص
الادوينيى وخاصة في ديوان (مهيار



الدمشقى (مثل

[عندما كنت صغيراً

كان قلل الريح يتي

ونوايس المدارس أغنيائى

و في قصيدة أخرى نجده متأثراً بنص
لعيس بيضون . ويبدو أن سلطة النص
السابق لم تغل عند هذا الحد بل فتحت
عليه بوابة للتجارب الأكثر تقليدية ،
واقصد هذا التجربة الرومانسية ، فقد
وضّح الرها خلال الديوان كله وإن
ظهرت بشكل مكثف في الكراس الرابع .

فقد ظهر هذا الاثر على رؤية الشاعر
وموقفه من الأشياء ، فقد اتحد بالعبيعة
واسبح عليها الصفات الإنسانية بدلاً من
معاداتها والسيطرة عليها ، مما أدخل
برؤيته الاجتماعية فجاءت قصائده
خالية من الجدل أو قل دراما الحياة
الحقة ، وعلى الجانب الآخر فقد ظهر
الرها على مستوى المفردة والتركيب ، مما
أدى إلى تغييب طريقته الخاصة ،
الكتفية ومثل ذلك قصيدة [سطل
الماء] .

إن حدائق النص لدى الشاعر خالد
النجار المتجلية في الكراس الثالث تكمن
في البناء المكثف الذى يعتمد على اقتناص
الحالة الشعرية في صورة مفارقة يلعب
قانون الإزاحة اللغوية بها دوراً كبيراً في
تنحية العناصر غير القابلة للنمو في إطار
النسق المختار الذى يقوم على المشهدية
(المشهد) والمباغثة . وإن كان المشهد
يتكون من عناصر مالوفة ، لكن العلاقات
فيما بينها تسعى لخلق فضاء جديد ،
فمثل ذلك قصيدة (جبال الشمال) .

اما المظهر الثانى لحدائق النص لدى
خالد النجار فهو اقتراب القصيدة من
الحياتى والمعاش والمزاجية بينه وبين
الأسطوري في بنية تكشف عن وعى
اجتماعى حد يظهر هذا في قصيدة [وى
غرفة الموتى] . حيث يجمع
بين المضطهدين الذين يملكون الفعل
الإيجابى عبر تسلسل الأحداث والتاريخ
بدءاً من النساكين والفلاحين مروراً
بساعى البريد ليعان عن خطاب مكبوت
يمارس كل مبررات وجوده دون انتباه
لضحاياه .

المجد لصمت هلدراين الوديع
للحطابين ولقطعان الجبال الباردة
المجد للشعب في السباحات العامة
الليلية

المجد لغريب يؤسس الكلام

في الختام أسس الطريق (الشاعر)
بجلامه (شعره) باختياره المتعددة وإن
كان انحنائنا في الديوان لنمط وحيد ■

فتحي عبد الله



أوجين ديلاكروا : الإنسان والحرية

قا في الذكرى المئة والستين على رحلة الفنان الفرنسي أوجين ديلاكروا إلى المغرب ، التي كانت بمثابة منعطف جديد لحياته الفنية ، أقلم متحف

الفنان في حي سان جرمان بباريس ، في الفترة من منتصف أكتوبر ١٩٩٢ إلى منتصف يناير ١٩٩٣ ، معرضاً لرسومه ، تحت رعاية الملك الحسن الثاني ، والرئيس فرانسوا ميتران .

يتألف المعرض من مجموعة كبيرة من رسوم ديلاكروا بالألوان الرصاص والفحم والخبر الصيني والألوان المائية ، وضعها الفنان في دفاتره ، أثناء زيارته للمغرب في ١٨٣٢ ، كعضو في بعثة دبلوماسية إلى سلطان المغرب ، زار بعدها الشبيلية ، وطنجة ، والجزائر .

وأعمال ديلاكروا في المغرب يتوزع معظمها بين متحفه ومتحف اللوفر ، وجزء كبير منها

يعتبر استكشمت للوحاته الزيتية التي تائر فيها بالحياة المغربية ، وبالروحانية الشرقية في الفن العربي الإسلامي . ولدت نظره فيها اللون والحركة .

تحت تأثير هذه الزيارة استخدم ديلاكروا أكثر الألوان حيوية ، وبرع في توزيع الأضواء ، بعيداً عن الرماديات . وكتب يصف هذه الرحلة : « لقد عشت في هذه الفترة الوجيزة أكثر من عشرين مرة مما أعيشه خلال أشهر طويلة في باريس » .

وتعد أعماله في هذه المرحلة ، التي تناول فيها الحياة العربية ، بداية المدرسة الانطباعية التي خلخلت بلمساتها المتكسرة المادة لتؤكد نذبات الضوء ، ويصبح بها ديلاكروا أبان آباء الفنانين الحديثين . فلن جوج ، ساتيس ، رينوار ، جوجان ، وغيرهم .. الذين خرجوا على المفاهيم الكلاسيكية للجمال .

ولم تكن ثورة ديلاكروا مقتصورة على الإبداع وحده ، وإنما شملت نشاطه العمل أيضاً . فقد شارك في باريس في كتابة منشور جمعية المصورين والنحاتين الأحرار ، وإنشأ قبل سفره إلى لندن في ١٨٢٥ جمعية فناني لندن . واشترك أيضاً في عدة جمعيات سرية ، ولكنه لم يلبث أن عرّف عنها . قللاً : إن الفنان يفقد ذاته إذا انحرف في الصراع السياسي والاجتماعي .

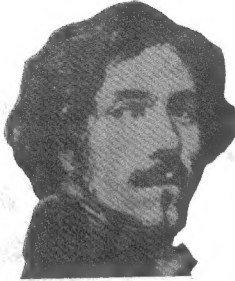
وزعم ما واجهه من محن واضطراب في حياته . فقد أنتج إنتاجاً غزيراً متنوعاً ، يقدر في التصوير الزيتي بما يقرب من ألف لوحة ، وفي الرسم ما يزيد على ستة آلاف رسم . وله نحو ألفي استكش في الكراسات ، جزء كبير

منها كان تخطيطات أولية لأعماله الكبيرة في التصوير .

ولد أوجين ديلاكروا في مدينة شارنتون في ٢٦ أبريل ١٧٩٨ ، وتوفي في مرضه في ١٣ أغسطس ١٨٦٣ . استوحى في كثير من أعماله أحداث عصره ، مثل معارك الثورة التي دارت بين الأتراك واليونانيين أيام محمد علي . كما استوحى قسم التراث الأدبي في الشعر والمسرح ، لشكسبير وراسين وجوته ومن الموسيقى استوحى موسيقى موتسارت وبيتهوفن ، وفن ميكالانجيلو ، وملحة دانتي « الكوميديا الإلهية » ، وكانت بدايته العاصلة في الرابعة والعشرين من عمره بلوحة « دانتي وفرجيل في الجحيم » (١٨٢٢) ، متحف اللوفر) ، وبعد أقل من عشر سنين ، في ١٨٣٠ ، أنجز أشهر أعماله « الحرية تقود الشعب » (متحف اللوفر)

ويذكر نقاد ديلاكروا ومن اختلف به أنه كان قارئاً للآداب القديمة ، مستمعا جيداً للموسيقى ، يحفظ الألحان عن ظهر قلب . ويعيش بوجوده وثقافته في التراث الإنساني ، الأبدي والفني بدرجة متساوية ، ويهوى ركوب الخيل والقنص . وفي نفس الوقت يعرف كيف يفيد من كل ما يجتو أو يتصل به في الحياة اليومية من أساتذة وفنانين وعامة الناس ، دون أن يكون متعاطفاً بالقدر الكافي مع الحاضر ، أو متوافقاً مع الأفكار التي تسود العالم .

ذلك أن ديلاكروا كان محافظاً ، يؤمن بالحياة القديمة المرتبطة بالأرض ، الخالية من الملل ، التي لم تعرف الآلة أو السرعة . عاش في تناقض حاد مع المجتمع ، منحازاً



أوجين ديلاكروا

ملحة رائعة ، احتفل ديلاكروا بجسدها الفاضح ، ولامحها النقية . وهناك ، أيضا ، الخيول الجاسحة .

إن قيمة العمل الفني ، لديه ، تتوقف على مدى تخلصه من الجشع والغشول ، وعلى مدى طاقته الكامنة على التعبير ، من نقطة البداية ، عن الدفلة الوجدانية الأولى للنفس وانطباعاتها التي تنبثق بالبداية ، في إطار القوانين العليا للإبداع ، التي يتداخل فيها الشكل والمضمون ، في وحدة واحدة ، كوحدة الروح والجسد .

وبكثسبة للكتابة ، أيضا ، يرفض ديلاكروا ، كما يرفض في الفن ، التصنع والتطويل والمحسنات اللفظية ، وتقليد أعمال الآخرين ، وكل ما يفقد النص تراكبته ، وتكامله ، وحيويته ، وصدقته ■

نبيل فرج

ديلاكروا الفنان الإيطالي ليونارد دافنشي من القرن الرابع عشر الميلادي فيفضله اهتدى الى جوهر الاشكال كما تتمثل في الدائرة ، وفي الشكل البيضضوى ، واتقن تحديد بؤرة كل عمل فني .

والى جانب ليونارد دافنشي اعجب ديلاكروا بنفس القديريفايل في فكرة التنظيم والكمال ، وبمايكل انجلو في الالهام .

ولكنه تجارب اواستكشامات ديلاكروا ، يفصح عنه عن درجة عالية من الخبرة والتلقائية والتحليل الواضح وقوة التصميم وتالف الخطوط .

ولم يكن تقديره لقدرة الالوان على التعبير عن الحياة ، في قوتها وحيويتها ، حين تكون مناسبة للموضوع ، بالقل من تقديره لامكانية الرسوم .

ويشغل الإنسان ، في أعمال ديلاكروا ، حيزا كبيرا كقوة موازية للطبيعة : الجسم الإنساني قصيدة متماسكة البناء ، والحركة

للحجرة الاستقرائية الالفة . يفض من قيمة المعاصرين بالقياس الى كمال القدماء . على خلاف جذرى مع سياسات التحرر والتقدم والمساواة التي تنادى بين افراد الشعب بالديمقراطية والاشتراكية .

اما الحرية العامة ، تلك التي رآها في غضب الشعب كتكتسح كل ما امامها ، فلم يتقبلها ، ان لم يكن قد فزع منها ، وقدم النظام عليها ، ورأى في خطب النوار من ممثلي الشعب ، وفي مقالات الكتاب السياسيين ، ادعاءات كاذبة كانت تدفع به الى الحنين الى الأزمنة الماضية ، والاكتفاء بالفن كوطن إنساني عالمي بلا حدود ، وبالصدقة كقيمة مثلى لا تعلق عليها قيمة او علاقة اخرى .

ومع هذا فقد كان ديلاكروا يملك من المعرفة العميقة وقوة الخيال ما يمكنه من استشفاف العلاقات بين الأشياء والأحداث ، إن في الحياة ، او الطبيعة ، او الاساطير .

وفي مقدمة الفنانين الذين تأسر بهم



فى العدد القادم
الجزء الثانى
من « اكتشاف أمريكا »

صهتق

الغلاف الاخير

فرج لودة

(١٩٩٢/٦/٩ — ١٩٤٥/٨/٢٠)

بريشة الفنان

جورج اليهجوري

